

MISJONSHØGSKOLEN

"I NAMNET ÅT...."

KVA ER DEN TEOLOGISKE GRUNNGJEVINGA TIL RUTH C. DUCK FOR
YNSKET OM Å ENDRE DEN TRINITARISKE DÅPSFORMELEN, OG BØR EIN
ALTERNATIV DÅPSFORMEL ERSTATTE DEN TRINITARISKE
DÅPSFORMELEN "I NAMNET ÅT FADEREN, SONEN OG DEN HEILAGE
ANDE"?

MASTEROPPGÅVE SYSTEMATISK TEOLOGI
30-MOPG

AV

MARIANNE STØYLEN SKAUGE

STAVANGER

MAI 2009

INNHALD

1. INTRODUKSJON.....	4
1.1 Innleiing.....	4
1.2 Problemstilling.....	6
1.3 Materiale og metode.....	6
1.4 Teoretisk innsteg.....	7
1.4.1 Om metaforar.....	7
1.5 Progresjon.....	10
2. PATRIARKALSK OG EGALITÆRT SAMFUNN.....	11
2.1 Innleiing.....	11
2.2 Patriarkalske verdiar i språket.....	11
2.3 Maskuline termar for Gud.....	12
2.4 Egalitært samfunn som motstykke til patriarkalske samfunn.....	14
2.5 Patriarkaliseringprosessen.....	14
2.5.1 Patriarkalisering i Det nye testamentet.....	14
2.5.2 Patriarkalisering i tidleg kristen tid.....	15
2.5.3 Patriarkalisering i det fjerde hundreåret.....	16
2.5.4 Patriarkalisering i moderne tid.....	16
2.6 De-patriarkalisering.....	17
2.7 Skrifta er ikkje openberringa.....	18
2.8 Jesu tiltale til Gud - Jeremias sine funn om abba og pater i NT	19
2.8.1 Kritikarar av Jeremias.....	20
2.9 Negative erfaringar med "far"	22
2.10 Oppsummering.....	23
3. DÅPEN.....	25
3.1 Innleiing.....	25
3.2 Dåp i Limadokumentet	25
3.2.1. Del i Jesu død og oppstode	26
3.2.2 Omvending.....	27
3.2.3 Den Heilage Ande som gåve.....	28
3.2.4 Innlemming i Kristi lekam.....	28
3.2.5 Teiknet på den nye tidsalder	29
3.3 Kriterium for å evaluere alternative dåpsformlar	30
3.3.1 Namngjeving av Gud.....	31
3.3.2 Liturgisk funksjon	32
3.3.3 Resonans i Skrifta.....	32
3.3.4 Økumenisk identifikasjon.....	33
3.4 Førebels observasjon om Duck sine kriterium.....	34
3.5 Ulike alternativ til den tradisjonelle dåpsformelen.....	34
3.5.1 Dåp i Jesu namn.....	35
3.5.2 Feminint språk som supplement.....	36
3.5.3 Tre spørsmål	37
3.5.4 Skapar, Frigjerar og Oppretthaldar.....	38
3.5.5 Dåpsformel frå Women-Church-rørsla.....	40
3.5.6 Feminint språk i andre delar av dåpsliturgien.....	41
3.5.7 Duck si vurdering av desse dåpsformlane.....	41
3.6 Duck sitt forslag til ein alternativ dåpsformel.....	43
3.7 Oppsummering.....	45
4. METAFORAR.....	46
4.1 Innleiing.....	46

4.2 Språk om Gud er metaforisk.....	46
4.3 Ny forståing av metaforar.....	47
4.4 Far som metafor for Gud.....	48
4.5 Endring i metaforar	50
4.6 Konseptuelle metaforar.....	51
4.7 "Literal" vs. "metaphorical".....	54
4.8 Komplementære modellar.....	54
4.9 Omsetjing av metaforar.....	55
4.10 "Metaforisk" teologi.....	57
4.11 Oppsummering.....	57
5. GUD SOM FAR I EIT PATRIARKALSK SAMFUNN.....	59
5.1 Innleiing.....	59
5.2 Tankar om Duck sitt teologiske grunnlag.....	59
5.3 Bruken av abba i Det nye testamentet.....	61
5.4 Dårlige farserfaringar	66
5.5 Det kristne språket som kritikk av det patriarkalske samfunnet.....	67
5.6 Athanasius om Far og Son som termar for Gud	68
5.7 Vår Herre Jesu Kristi Far.....	69
5.8 Oppsummering.....	71
6. EIT TRINITARISK PERSPEKTIV PÅ DÅPEN.....	72
6.1 Innleiing.....	72
6.2 Sakrament.....	72
6.3 Duck si tolking av dei ulike dåpsdimensjonane i Limadokumentet.....	73
6.4 Duck sine kriterium for å evaluere alternative dåpsformlar.....	75
6.5 Negativ teologi.....	76
6.6 Treeininga.....	77
6.7 Oppsummering.....	79
7. KONKLUSJON.....	81
8. LITTERATUR	82
8.1 Trykte kjelder.....	82
8.2 Andre kjelder.....	84
8.3 Nettsider.....	84

1. INTRODUKSJON

1.1 Innleiing

I dei siste tiåra har særleg feministteologien sett på dagsorden kva namn vi brukar om Gud. Det har vorte hevda at det tradisjonelle kristne språket om Gud som blant anna "Far", "Son", "Herre" og "Konge" er gjennomsyra av patriarkalske verdiar, og at feminine namn på Gud har vorte utelukka til fordel for å nemne Gud berre i maskuline termar. Dette, har ein då hevda, har ført til at kvinner har vorte usynleggjort og vurdert som mindre verdt enn menn. I tillegg meiner ein at det har det ført til ei samansmelting av det maskuline og Gud, som har gjeve guddommeleg autoritet til at menn herskar over kvinner. Eit av dei mest kjende utsegna som set dette på spissen er nok feministteologen Mary Daly¹ sitt: "If God is male, then the male is god."²

Kva språk ein brukar om og til Gud er eit avgjerande spørsmål, og namngjevinga av Gud er ein del av kjernen i den kristne trua. Namna vi bruker om Gud høyrer til i eit narrativ som fortel oss kven Gud er, og kva han har gjort, og kvifor det er meningsfullt for oss å i det heile tale om og til Gud. Fyrste gongen eg møtte bruk av alternative namn på Gud, det ein gjerne kallar kjønnsinkluderande språk, i ein liturgisk samanheng, vart "i namnet åt Skaparen, Frigjeraren og Livgjevaren" brukt der eg var van med å høyre "i namnet åt Faderen, Sonen og Den Heilage Ande", blant anna som inngangshelsing. Trass i at eg var ei ung kvinne, forstod eg ikkje at dette handla om kjønn, og eg opplevde det mest som eit forsøk på å distansere seg frå personen Jesus, eller i alle fall ein omveg til han, men der det likevel låg bakom at denne frigjeraren var Jesus. Eg var skeptisk, men eg var også nysgjerrig på om ein kunne, eller burde, bruke alternative namn på Gud, og eg tenkte mykje på kva som skulle vere malen, eller kriteria våre, viss vi skulle finne nye nemningar på den treenige Gud.

Slik situasjonen er i Den norske kyrkje no, der ein arbeider med reform av gudstenesta, trur eg stadig fleire kyrkjelydar vil oppleve diskusjonar om korleis liturgien bør vere. I forslaget til ny liturgi i Den norske kyrkje opnar ein for å bruke "Skapar, Frigjerar og Livgjevar" i staden for den tradisjonelle formelen "Fader, Son og Heilag Ande".³ Denne formelen har vore i lenger bruk, og truleg mykje meir i bruk, i USA, og har også generert mengder av kritikk. Den har blant anna vore skulda for å vere ei gjenoppliving av den gamle heresien modalisme eller sabellianisme,⁴ der den eine Gud sine gjerningar, som å skape, frigjere eller gje liv vert tillagt dei ulike personane i

1 Mary Daly (1928-); Associate Professor i teologi ved Boston College.

2 Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston Massachusetts: Beacon Press 1973. (Ny paperback-utgåve 1985) s. 19.

3 *Liturgi: Forslag til ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke*. Bergen: Eide Forlag, 2008. s. 76: Inngangssord: "I den treenige Guds navn: Vår Skaper, Frigjører og Livgiver." Sjå også s. 94 for både feminint og maskulint språk om Gud: "Gud er vår Mor. Gud er vår Far."

4 Torrance, James B. *Worship, Community and the Triune God of Grace*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996. s. 108.

guddommen. Trass kritikken har den altså spreidd seg, og ser ut til å ha ein appell hjå stadig fleire. Kva motiv kan liggje bak ei utskifting av den trinitariske treeiningsformelen, til fordel for variantar av denne? Mange har ikkje eit ynskje om at denne skal verte einerådande, men argumenterer for at den bør vere eit supplement til den tradisjonelle treeiningsformelen. Tilhengarar av den nye formelen som supplement i liturgiar, har hevda at det ikkje er ein treeiningsformel, men ei skildring av den eine Gud sitt verk.⁵ Dei hevdar altså at dei tre nemningane ikkje viser til dei tre personane i treeinga, og slik har dei freista å kome til rette med kritikken frå dei som hevdar dette er ei form for modalisme.

I Norge har denne nye formelen vore populær i samanhengar som skiltar med eit sterkt engasjement for kvinnesak og likestilling, og har vore ein sjølvstendig ingrediens i særskilde liturgiar, som til dømes 8.mars-gudstenester.⁶ Dette gjer det naturleg å trekkje slutninga at treeiningsformelen "Far, Son og Heilag Ande" er, eller vert opplevd, undertrykkjande for kvinner. I ulike samanhengar har ein arbeidd lenge med inkluderande språk, og no gjer ein det også i kyrkja, og då bør ein vel sørgje for at noko så sentralt som treeiningslæra vert uttrykt i inkluderande språk? Utfordringa i høve til termen "inkluderande språk", er at sidan få vil argumentere for bruk av ekskluderande språk, verkar det som ein må vere samd i det tidvis radikale prosjektet med å lage språket "inkluderande", for ikkje å ekskludere andre menneske, sjølv om det tyder radikale endringar i det tradisjonelle kristne språket. Mange vil tenkje at om den tradisjonelle trinitariske dåpsformelen verkar undertrykkjande og ekskluderande, bør vi heller bruke den nye formelen for å betre kommunisere evangeliet. Aksepterer ein dette, og tek denne nye treeiningsformelen inn i offisielle liturgiar, slik ein har gjort i Den norske kyrkje, er vegen kort til at det også må vere mogleg å bruke den som dåpsformel. Innan få år trur eg vi vil oppleve diskusjonar om ikkje den alternativ treeiningsformelen bør kunne brukast i dåp, med argumentasjon som går på at den mest sentrale kristne riten ikkje kan ha språk som verkar ekskluderande og undertrykkjande. Dette har vi alt sett byrjinga til då ein dåp i Hamar domkyrkje i fjor vart utført med ein alternativ dåpsformel, og i debatten som følgde i kjølvatnet til denne hendinga.⁷ For å kunne ta del i ein slik diskusjon er det nyttig å undersøkje korleis ein slik argumentasjon ser ut, og kva som er premissane den er tufta på.

5 Dette er truleg tanken med at ein i det nye liturgiforslaget i Den norske kyrkje set formelen etter orda: "I den treenige Guds navn".

6 Det er i denne samanhengen interessant å merke seg at ein i Kirkenes Verdensråd, som tidlegare har brukt "Creator, Redeemer and Sustainer", no har slått fast at ved fellesbøn på KV-samlingar skal Gud nemnast som "Father, Son and Holy Spirit". "Final report of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC" Appendix A, punkt 35. <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre-2006/3-preparatory-and-background-documents/final-report-of-the-special-commission-on-orthodox-participation-in-the-wcc.html>

7 Kapellan Gyrid Gunnes utførte 16.mars 2008 dåp i Hamar domkyrkje med dåpsformelen "i Gud – Skaperens, Jesus Kristus – Frigjørerens og Den Hellige Ånd – Livgiverens navn". <http://www.vl.no/kristenliv/article3417163.ece> Sjå også lesarinnlegg frå Gunnes, scanna og lagt ut på internett av Oddvar Moi. Gyrid Gunnes "Svik mot feministteologien" http://aomoi.net/blog/bilde/vl_mars08_daap.jpg

Det skal vi gjere no. Derfor har eg valt å sjå nærare på Ruth C. Duck⁸ si bok *Gender and the Name of God: The Trinitarian Baptismal Formula*.⁹ I denne boka argumenterer forfattaren for at den trinitariske formelen er eit uttrykk for eit patriarkalsk samfunn, og at den må endrast snarleg, til ein formel som betre vitnar om Jesus Kristus.

1.2 Problemstilling

På bakgrunn av dette stiller eg spørsmålet: Kva er den teologiske grunngjevinga til Ruth C. Duck for ynsket om å endre den trinitariske dåpsformelen, og bør ein alternativ dåpsformel erstatte den trinitariske dåpsformelen "i namnet åt Faderen, Sonen og Den Heilage Ande"?

Mi hovudtilnærming for å behandle denne problemstillinga vil vere å gjere ei kritisk analyse av Duck sin feministiske kritikk av den eksisterande dåpsformelen, slik den kjem til uttrykk i boka *Gender and the Name of God: the Trinitarian Baptismal Formula*, deretter vil eg drøfte argumenta ho har basert sin kritikk på, i lys av både nyare metafor-teori og i perspektiv av den trinitariske heilskapen.

1.3 Materiale og metode

I boka "*Gender and the Name of God: the Trinitarian Baptismal Formula*." av Ruth C. Duck, finn eg grunnmaterialet til å arbeide med denne problemstillinga. I boka til Duck kan vi sjå nokre generelle trekk ved feministteologien sin måte å argumentere på som at ho legg vekt på vanlege feministteologiske premiss. Desse er til dømes at språket ein brukar om Gud er metaforisk, at menneskeleg erfaring er normativ for teologien og at samfunnet vårt, og det bibelske samfunnet, har ein patriarkalsk grunnstruktur. Duck er særleg aktuell for denne oppgåva fordi ho har skreve spesifikt om alternative dåpsformlar, som er det eg skal drøfte. I tillegg definerer ho seg sjølv som ståande innanfor kyrkja, og eg tykkjer det er særleg interessant å sjå på dei problemstillingane ein feministteolog som plasserer seg tydeleg *innanfor* kyrkja, set opp.

Eg vil presentere berre delar av boka hennar, då ikkje alt er relevant for problemstillinga mi. I staden vil eg prioritere å analysere dette utvalde materialet med siktemålet å finne ut kva som er Duck sine hovudpremissar og hennar mest sentrale argument for å bruke ein alternativ formel i staden for den trinitariske dåpsformelen "i namnet åt Faderen, Sonen og Den Heilage Ande". Metoden eg vil bruke i lesinga av boka *Gender and the Name of God: the Trinitarian Baptismal Formula* er tekstanalyse. Denne vil ha som siktemål å analysere hennar argumentasjon, med tanke

8 Ruth C. Duck er Professor of Worship ved Garrett-Evangelical Theological Seminary. Ho er ordinert prest i United Church of Christ, ei reformert kyrkje. Ho har hatt fleire verv i organ som arbeider med liturgikk, og har skreve salmar som vert brukt i fleire kyrkjesamfunn i Nord-Amerika.

9 Duck, Ruth C. *Gender and the Name of God: the Trinitarian Baptismal Formula*. New York: The Pilgrim Press, 1991.

på problemstillinga eg har sett fram. Vidare vil eg nytte meg av metoden systematisk teologisk drøfting. Då vil eg diskutere desse funna ved å føre inn anna relevant litteratur, og slik kunne gjennomføre ei kritisk drøfting, og deretter gje eit sakssvarande svar på problemstillinga mi.

1.4 Teoretisk innsteg

Duck hevdar at språk om Gud er metaforisk, og at dette har viktige implikasjonar for korleis vi bør forstå til dømes treeiningsformelen "Far, Son og Heilage Ande". At språk om Gud er metaforisk, er altså eit viktig ledd i argumentasjonen hennar for at vi heller bør bruke alternative dåpsformlar, men trass i at dette er eit så viktig punkt definerer ho aldri omgrepet "metafor". Skal ein kunne diskutere denne problemstillinga på ein adekvat måte, må ein ha klårt for seg kva ein metafor er, korleis den skil seg i frå andre retoriske troper som til dømes ein simile, og kva ulike konklusjonar ein kan trekkje av at språk om Gud er metaforisk. Derfor skal vi sjå nærare på metaforteori. Kva er ein metafor? Kva ulike forståingar av metaforar finst? Med tanke på at dette er eit svært omfattande emne kan ikkje ein slik presentasjon verte særleg djuptpløyande, men verke som ei linse å sjå Duck gjennom og dermed vonleg ha ein klårgjerande funksjon for den vidare presentasjonen av Duck og for drøftinga. Då dette er eit av dei grunnleggjande premissane i hennar argumentasjon, er det viktig at vi alt her får ein forståing av kva metaforar er, og derfor vil eg no freiste å opparbeide ein forståing av metaforar som kan fungere som analytisk verktøy for å utvikle ein kritikk av Duck sin teologi, og då særleg dåpsteologien hennar, og klargjere terminologien om metaforar som eg skal bruke i denne oppgåva. Til slutt i denne introduksjonen til metaforar skal eg presentere delar av metaforteorien til Paul Ricoeur,¹⁰ då dette er særleg relevant før vi skal analysere Duck, sidan ho erklærer seg som ein tilhengar av nettopp denne metaforteorien som legg vekt på både likskap og ulikskap mellom dei to termane i ein metafor.

1.4.1 Om metaforar

Eit høveleg spørsmål å starte denne introduksjonen til metaforteori er: kva er ein metafor? Enkelt kan ein seie at ein metafor er "X er Y". Ein prøver altså å forstå X gjennom Y. Ofte kan Y vere meir kjent eller meir konkret enn X, og bakgrunnen for samanlikninga er at ein trur dette vil kaste lys over i alle fall ei side ved X. Ein metafor er altså enklast sett å sjå noko gjennom noko anna. Dette ligg i sjølv omgrepet "metafor" som kjem frå gresk og tyder "overføring".¹¹ Dei klassiske retorikarane såg på metaforen som berre ein forskjønnande illustrasjon til det ein "eigentleg" sa.

10 Paul Ricoeur (1913–2005); Professor i filosofi som har hatt stillingar ved universitetet i Strasbourg, ved Sorbonne, universitetet i Nanterre, universitetet i Louvain og universitetet i Chicago.

11 Lothe, Jakob; Refsum, Christian; Solberg Unni; *Litteraturvitenskapelig leksikon*, Oslo: Kunnskapsforlaget, 1998. s. 154.

Janet Martin Soskice¹² seier i *Metaphor and Religious Language* at gjennom retorikkhistorien har metaforar vorte sett på som eit slags "happy extra trick with words". Dette kallar ein gjerne substitutteorien, fordi ein har sett på metaforen som eit substitutt for det "eigentlege" ordet, eller orda, som ein tenkjer like gjerne kunne ha stått der. Soskice viser oss at dette ikkje er tilfelle. Ho seier at til og med ein utsliten metafor som "Han er ein rev" seier oss noko meir enn berre "Han er slu". Hadde ikkje det vore tilfelle, ville vi sett på dei som synonym, og det gjer vi ikkje. Derfor må det vere slik at til og med der metaforar fungerer som ornament tilfører dei noko ekstra, om det er aldri så lite.¹³

For å kunne snakke meir presist om metaforar, er det ikkje nok berre å kunne kjenne att ein metafor, i staden er det nyttig å gå inn på delane som ein metafor består av. Til dette vil eg låne Zoltán Kövecses¹⁴ sine omgrep om konseptuelle metaforar i frå boka hans *Metaphor. A Practical Introduction*. Med hans terminologi er Y, altså det ein brukar for å beskrive X, "source domain"; dette vil eg kalle kjeldekonseptet. Medan X, det ein freistar å forstå nærare, er "target domain" som eg vil nemne som målkonseptet. Kjelda er altså det vi brukar for å freiste å forstå målet betre. Når det gjeld til dømes "Far" om Gud, er altså "Gud" målet, som ein freistar å forstå betre, ved hjelp av kjelda som i dette tilfellet er "Far".

I *Metaphor and Religious Language*, peikar Soskice på at metaforar ikkje kjem i ei spesiell syntaktisk form, og at dei ikkje alltid opptre som ei samanlikning slik som dømet vi har brukt med "X er Y".¹⁵ Ho hevdar at ein god del misforståingar i diskusjonar kring metaforar oppstår på grunn av at ein ikkje gjer det klårt når ein snakkar om syntaktisk form og når ein snakkar om logisk form, og endå verre om ein ikkje ser at ein må gjere ein slik distinksjon. Det er altså viktig å skilje mellom ei samanlikning logisk sett og syntaktisk sett. Soskice viser dette med døma "Man is a wolf" som er ei samanlikning både syntaktisk og logisk sett og "Is that wolf here again?" som brukt om ein mann er ei samanlikning logisk sett, men ikkje syntaktisk.¹⁶ Det er altså viktig å understreke at sjølv om ein seier at ein metafor er ei slags samanlikning, tyder ikkje det at metaforar alltid opptre som samanlikning syntaktisk sett. For å gjere det klårt i høve til temaet i denne oppgåva, brukar vi ein metafor både om vi seier "Gud er vår Far" eller "Far høyrer oss når vi bed". Også termene kjelde og mål vil fungere for å skildre metaforar uavhengig av om dei er uttrykt som ei samanlikning syntaktisk sett.

12 Janet Martin Soskice; Reader in Philosophical Theology, ved universitetet i Cambridge.

13 Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1985 ss. 24-25.

14 Zoltán Kövecses; Professor i lingvistikk ved Eötvös Loránd universitetet, Budapest.

15 Soskice s. 18. Soskice understrekar også at det ikkje er slik at metaforar alltid er oppbygd av to termar som vert kontrastert eller samanlikna. (Soskice s. 20) Dette er eg klar over, men sidan fokuset i denne oppgåva vil vere på Gud som "Far", vil fokuset ligge på nettopp på kva meaning spenninga mellom desse termene skapar.

16 Ibid. s. 19.

Når det gjeld Duck sin metafor-teori, hevdar ho at ho vil stadfeste teoriar om metafor som også legg vekt på ulikskapen, og ikkje berre likskapen, mellom dei to termene i ein metafor, slik til dømes Paul Ricoeur gjer.¹⁷ I *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* hevdar Ricoeur at det er ikkje berre likskapen, men også ulikskapen mellom dei to termene, som formar vår forståing av metaforen. Dette skal vi kome tilbake til om litt, men fyrst er det hensiktsmessig å sjå på kva han skriv om korleis metaforar har vorte forstått. Han byrjar hjå dei gamle retorikarane som klassifiserte metaforen som ein trope. Aristoteles la til at samanlikning, eller det vi gjerne kallar simile, brukar "som", og er ein utvida form for metafor. Cicero og Quintilian snudde seinare om på denne modellen og hevda at ein metafor enkelt og greit er ei forkorta samanlikning.¹⁸ I følgje denne måten å tenkje på er altså "X er *som* Y" ei samanlikning, eller ein simile, medan den forkorta varianten "X er Y" er ein metafor.

Som vi har sett hjå Soskice, har mange vore talspersonar for det vi kan kalle ein substitutteori om metaforar, som i korte trekk går ut på at metaforen berre står som eit språkleg ornament i staden for andre ord ein like godt kunne ha brukt. Ricoeur set fram ein spenningsteori som eit motstykke til substitutteorien. Metaforane oppstår ikkje på ordnivå, dei gjev berre mening på setningsnivå. Han seier at vi ikkje burde snakke om metaforisk bruk av eit ord, men heller om det metaforiske utsegnet, då metaforen er eit resultat av spenninga mellom dei to termene i det metaforiske utsegnet. Denne spenninga er ikkje eigentleg noko som oppstår mellom dei to termene, men mellom to motseiande tolkingar av dei to termene. I dømet "Gud er Far" kan vi seie at Gud er ikkje ein far, viss ein med far meiner ein mann som har fått barn. Den metaforiske forståinga forutset ein bokstavleg tolking som på grunn av motsetninga verkar sjølvutslettande. Denne prosessen av sjølvutsletting, eller transformasjon, skaper ein slags vri på orda, som gjer utsegnet meningsfullt der ein bokstavleg tolking ville ha vore meningslaus. Sjølv om vi her er opptekne av spenninga mellom termene i ein metafor, finst det, eller oppstår det, også ein form for likskap. Likskap i metaforar ofte vorte misforstått, hevdar Ricoeur. Til dømes har det å studere metaforane til ein forfattar, gjerne meint at ein har studert dei språklege bileta som forfattaren har kledd ideane sine i. Viss metaforar ikkje handlar om å kle ein idé i eit bilete, men heller om å redusere sjokket ved at to tilsynelatande ikkje-kompatible idear, då er det i reduseringa av denne ulikskapen at likskap spelar ein rolle. To ulike termar vert sett saman, på ein hittil utenkjeleg måte, og spenninga mellom desse skapar ny mening. Vidare gjer dette at metaforar ikkje kan omsetjast, dei kan parafraserast, men det vil likevel ikkje kunne uttøme den innovative meninga. Dette skal vi kome tilbake til i høve til Duck si metode, som inneber ei slags omsetjing, men no skal vi ta med oss

¹⁷ Duck s. 14.

¹⁸ Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press, 1976. ss. 47-48.

denne forståinga til Ricoeur av at metaforar fortel oss noko nytt om røynda, inn i presentasjonen og analysen av Duck.¹⁹

1.5 Progresjon

I kapittel to skal eg presentere Duck sine funn kring korleis patriarkalske verdiar har prega språket, og dermed også teologien. Vidare skal vi sjå korleis ho argumenterer for at Jesus skapte eit egalitært samfunn og korleis dette har vorte prega av patriarkalske verdiar. Eg skal også vise kva dette får å seie for Duck sin forståing av Bibelen og openberring. Med dette som bakgrunn skal vi i kapittel tre sjå korleis ho gjer bruk av dette i si drøfting av dåpen. Vi skal sjå korleis ho brukar kategoriar i frå Limadokumentet for å tolke dei ulike dimensjonane ved dåp, kva ho finn å vere kriterium som ein dåpsformel må prøvast mot, korleis ho vurderer nokre ulike alternative dåpsformlar, og til slutt hennar eige alternativ til den trinitariske dåpsformelen. Eit hovudpremiss i Duck sin argumentasjon er at språk om Gud er metaforisk, dette gjer at vi, i tillegg til den vesle introduksjonen til metaforar i punkt 1.4.1, skal sjå nærare på metaforteori, og den metaforiske teologien i kapittel fire. Hovudproblemet til Duck med tanke på den trinitariske dåpsformelen, er at det patriarkalske samfunnet gjer "Far" til ein ueigna term for Gud, derfor skal vi i kapittel fem drøfte denne påstanden, og ved å trekkje inn relevant litteratur vil eg vise ein annan mogleg måte å forstå "Far" om Gud på. Avslutningsvis vil eg i kapittel seks drøfte korleis kravet om å endre den trinitariske dåpsformelen står i høve til ei trinitarisk forståing av Gud, og dermed også av dåpen, før eg til slutt presenterer min konklusjon.

19 Dette avsnittet byggjer på Ricoeur ss. 50-51.

2. PATRIARKALSK OG EGALITÆRT SAMFUNN

2.1 Innleiing

Eg har peika på at eg ser det Duck hevdar om patriarkalske samfunn, som grunnleggjande i hennar teologi, og at eg derfor vil starte med å presentere dette. I følgje Duck lever vi i eit patriarkalsk samfunn. Kva tyder så dette? For å definere patriarkalisme, viser ho til Elisabeth Schüssler Fiorenza²⁰ som definerer patriarkalisme som ei maskulin pyramide med grader av underordning og utnytting basert, ikkje berre på kjønn, men også på kva klasse, rase, land og religion mennene og kvinnene tilhøyrer. Denne definisjonen, seier Duck, viser at makt er fordelt ulikt etter klasse, religion eller andre inndelingar, og at kvinner alltid er underordna mennene i deira gruppe.²¹ Ho peikar på at denne maktfordelinga er destruktiv for menneske og samfunn, og hindrar at folk får utvikle sitt fulle potensial. I tillegg bidreg dette systemet til utnytting, mishandling og død for mange, for at nokre få skal nyte fordeler av systemet. Vi skal sjå korleis Duck freistar å vise at det finst patriarkalske verdier i språket vårt, og at dette også har ført til at kristent språk om Gud i hovudsak er maskulint.

Vidare skal vi sjå at Duck hevdar at Jesus skapte eit motstykke til det patriarkalske samfunnet, nemleg eit egalitært fellesskap, men at også dette vart prega av patriarkalsk språk og verdier. Dette førte til det ho kallar ei patriarkaliseringsprosess. Denne skildrar ho ved å vise til utviklingar i løpet av fire periodar i kyrkjhistoria; på nytestamentleg tid, i tidleg kristen tid, i det 4. hundreåret og i moderne tid. I vår tid ser ho starten på ei utvikling ho kallar ein depatriarkaliseringsprosess.

Vi skal sjå at Duck set eit kritisk søkjelys på det maskuline språket om Gud, og at ho hevdar dette har oppstått og vorte einerådande, på grunn av ein patriarkalsk kontekst i staden for guddommeleg openberring, slik det ofte har vorte hevda. Samstundes hevdar ho at Gud har openberra seg gjennom Bibelen. Derfor skal vi i dette kapittelet også sjå nærare på kva ho seier om samanhenga mellom Bibelen og openberring.

2.2 Patriarkalske verdier i språket

Duck hevdar altså at patriarkalske verdier er reflektert i språket,²² og at dette har medverka til å halde oppe eit patriarkalsk samfunnssystem. Ho går attende i historia og peikar på at sjølv om dei engelske orda "man" eller "male person" kunne omhandle ei kvinne, var det menn som bestemte når det skulle vere slik og ikkje. Omgrepa kunne verte tolka kjønnsinkluderande om ei kvinne braut lova, men ekskluderande om ho ville stemme ved eit val. Sidan makta til å definere orda låg hos

20 Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938-); Krister Stendahl Professor of Divinity ved Harvard Divinity School.

21 Duck ss. 3-4.

22 Duck snakkar her om engelsk, men dette vil i like stor grad gjelde norsk språk.

menn, brukte dei altså denne makta til eigen vinning ved å halde kvinnene utan innverknad ved til dømes val. Bruk av "han" for å referere til personar som ikkje er identifisert i kjønn eller om grupper som inneheld begge kjønn, viser i følgje Duck, at menn er den sosiale standarden.²³ Ho hevdar at om dei maskuline formene alltid står framføre dei feminine, som til dømes i "brødre og systre" eller "Gud vår Far og Mor", viser dette at samfunnet ser på menn som meir verdt enn kvinner. Tidlegare vart denne praksisen eksplisitt grunna i den overlegne verdien av det maskuline, men Duck ser ei vidareføring av desse verdiane no når det vert insistert på ein praksis der ein brukar maskulint språk ved dei viktigaste høva i gudstenestelivet, som til dømes ved dåp eller ordinasjon. Vidare kan språket reflektere stereotypiar om kjønn. Suffikset "-mann" i til dømes politimann viser at ein reknar med at dette er eit yrke for menn.²⁴ Når "lærer" vert "lærarinne" eller "prest" vert "kvinneleg prest" viser dette at samfunnet forventar at lærarar og prestar er menn.²⁵ Vidare forventar samfunnet at ein sjukepleiar er ei kvinne, og vi har derfor fått omgrepet "mannleg sjukepleiar". Omgrep som "karrierekvinne" og "familiemann" forsterkar ideen om at menn høyrer til på kontoret, medan kvinner skal vere heime. Når ein har desse mekanismane i språket klårt for seg, tenkjer ein gjerne at ein bør unngå kjønnsnemningar, men Duck viser til Julia P. Stanley²⁶ som meiner at om ein unngår denne "kjønnsmerkinga" kan dette føre til at kvinner blir usynlege.²⁷

Duck hevdar at å bruke maskuline former for personar som ikkje er identifiserte med kjønn og for grupper med begge kjønn i, ordstilling der menn alltid står før kvinner og såkalla kjønnsmerking av substantiv reflekterer og forsterkar det mannsdominerte samfunnet. Vidare meiner ho at ein gjer det same om ein berre nyttar maskuline termar for å referere til Gud.²⁸

2.3 Maskuline termar for Gud

La oss derfor sjå på kva slags termar det her er tale om. Det Duck fokuserer på, ser ein alt i tittelen på boka hennar; det er den tradisjonelle, trinitariske dåpsformelen. Den lyder: "I namnet åt Faderen, Sonen og Den Heilage Ande", og alt her ser vi tydeleg kva ho viser til med maskuline former; to av tre personar i treeininga vert nemnt i maskuline termar, altså som "Far" og "Son". Duck finn at i engelske liturgiar er termene "Father", "King", "Lord" og "Son" saman med "Spirit" "Christ" og "God" dei namna på Gud frå Skrifta som dominerer.²⁹ Ho viser så til Brian Wren³⁰ som har

23 Duck s. 34.

24 Ibid. s. 35.

25 Duck ss. 35-36. Poenget er henta hos Duck, medan døma er mine. Dei syner det same poenget i norsk språk.

26 Julia P. Stanley (også kjent som Julia Penelope) (1941-); lingvist med Ph.D frå University of Texas. Ho har også bidratt innan lesbiske studiar, særleg lesbisk teori og litterærkritikk.

27 Duck s. 36.

28 Ibid. s. 37.

29 Ibid. s. 23.

30 Brian Wren (1936-); salmediktar og John and Miriam Conant Professor in Worship ved Columbia Theological Seminary.

dokumentert at det også er slik når det gjeld salmar som vert brukte i gudstenesta. Duck ser også på kvar vi har desse metaforane frå. Ho seier at kristne alltid har undersøkt Bibelen nøye på jakt etter eit språk ein kan låne for å kunne snakke om og til Gud. Men, seier ho, likevel har ein vore svært selektiv med kva av dette språket ein har brukt.³¹ Her ser vi at Duck fører inn ei tese om seleksjon når det kjem til gudsnamn. Ho hevdar at Bibelen har eit større mangfald i namn på Gud enn det den kristne tradisjonen har valt å bruke.

Duck viser også til Daniel Stevick,³² som har vist at kongelege metaforar var meir dominerande i *Book of Common Prayer* enn i Skrifta. Og vidare, at dette biletspråket vert brukt på ein anna måte i *Book of Common Prayer*, der det reflekterer erfaringar frå sekstenhundretalet.³³ Ho seier at bruk av ulike gudsnamn i liturgiar påverkar kva ein ser finst i Skrifta.³⁴ Duck hevdar at det har vorte slik på grunn av ein sirkelargumentasjon som går omtrent slik: Dei som har utforma liturgiane, har vore selektive med tanke på kva gudsnamn som har vorte brukt der, liturgispråket har så påverka kva folk har funne i Bibelen, og med det mangelfulle synet på korleis Gud er namngjeven i Bibelen ein får på grunn av dette, har ein hevda at desse få namna må vere dominerande i kristen tilbeding for alltid. I følgje Duck, finst det nokre som ser at det eksisterer andre namn på Gud i Skrifta, men som påstår at "Far", "Herre", "Konge", "Son", "Kristus", "Ånd" og "Gud" har ein unik posisjon som openberring fordi dei opptrer mykje oftare i Bibelen. Ho ser ein slik argumentasjon som eit håplaut forsøk på å bruke statistikk for å finne ut kva som er guddommeleg openberring.³⁵

Duck gjer det klårt at ho meiner Bibelen spelar ei hovudrolle i å formidle Gud si openberring av seg sjølv, og dermed også i å generere metaforar til bruk i kristen gudsdyrking.³⁶ Samstundes understrekar ho at det at "Far", "Konge" og "Herre" er dei mest brukte namna på Gud, ikkje er basert på guddommeleg openberring, men på ein patriarkalsk kontekst.³⁷ Lenger oppe såg vi at ho førte inn ei tese om seleksjon når det kjem til kva namn ein har nytta om og til Gud. Vi ser at ho hevdar at desse namna er grunna i patriarkalske verdiar, som har oppstått fordi ein har levd i ein patriarkalsk kontekst, og det er desse patriarkalske verdiane som har styrt det kristne språket til å tale om Gud i maskuline termar som til dømes Far og Son. Duck nemner ikkje eksplisitt om dette har vore fordi kyrkja bevisst har ville undertrykkje kvinner, eller om det kan ha skjedd på grunn av resten av samfunnet sine patriarkalske verdiar, men dette er heller ikkje så viktig, då det kan ha vore

31 Duck s. 23.

32 Daniel Stevick; lærer i liturgi ved ulike teologiske seminar i USA i over 30 år, forfattar av fleire bøker.

33 Duck s. 17.

34 Ibid. s. 23, i hennar fotnote 5.

35 Ibid. s. 23.

36 Ibid. s. 22.

37 Ibid. s. 88.

ein kombinasjon av desse og eventuelt andre moment. Det som er viktig å leggje merke til, er at ho her talar for det eg vil kalle ein konteksttese; ein har fått dette patriarkalsk ladda språket om Gud på grunn av konteksten, og ikkje på grunn av openberring.

2.4 Egalitært samfunn som motstykke til patriarkalske samfunn

I motsetnad til eit samfunn med patriarkalske grunnverdiar og praksis, finn Duck at Jesus starta eit egalitært samfunn.³⁸ Ho seier at den kristne kyrkja ofte har feila ved å ikkje sjå at det å skulle sosialisere personar inn i eit patriarkalsk samfunn, står i konflikt med målet om å forme personar til den kristne trua.³⁹ Denne motsetnaden er så sterk at kristent språk ikkje kan vere prega av patriarkalske verdiar. Ho presiserer at å av og til snakke om Gud som "Far", ikkje nødvendigvis er ein patriarkalsk praksis, men ho meiner at om ein vanlegvis gjer dette, reflekterer det patriarkalske verdiar.⁴⁰

Som nemnt, er synet på kva samfunn Jesus skapte, sentralt for hennar teologi. Ho seier, ganske enkelt, at Jesus skapte eit samfunn av likeverdige og viser til Elisabeth Schüssler Fiorenza. Ho meiner at Schüssler Fiorenza i boka *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Early Christian Origins* har dokumentert at det var eit slikt samfunn i den tidlege kyrkja. Der hevdar ho at kallet til å vere disippel, var eit kall vekk frå patriarkalske familiestrukturar til eit nytt egalitært samfunn. Dette gav seg utslag i at den tidlege misjonsrørsle, leia av hellenistiske kristne, let kvinner ta del fullt ut også i leiarskapen. Vidare viser helsingane i Paulusbrevane at kvinner var viktige leiarar i huskyrkjene. I følgje Duck, var dei hellenistiske og paulinske fellesskapa egalitære fordi alle medlemmene hadde tilgang til autoritet og leiarskap, og leiarskapen skifta mellom medlemmene. I tillegg, meiner ho at også Markus- og Johannesevangeliet viser egalitære syn på kvinner og det kristne fellesskapet.⁴¹ Duck har altså ein teori om eit egalitært samfunn, som Jesus skapte og som heldt fram i dei tidlege kyrkjelydane.

2.5 Patriarkaliseringprosessen

2.5.1 Patriarkalisering i Det nye testamentet

Om Jesus faktisk skapte eit egalitært samfunn, slik Duck hevdar, og kyrkja seinare har vore med å undertrykkje kvinner, slik ho også hevdar, er det klårt at noko må ha skjedd ein eller anna stad på vegen. Hennar svar på dette er at det skjedde ein patriarkaliseringsprosess i kyrkja. Dette var ein prosess som byrja alt på nytestamentleg tid, der kristne i aukande grad skulle underleggje seg patriarkalske, romerske hustavler, der slavar var underlagt herren sin, born fedrane sine og koner

38 Ibid. s. 72.

39 Ibid. s. 42.

40 Ibid. s. 71.

41 Ibid. s. 72.

mennene sine. Ho trekk fram at forfattaren av 1.Pet 2 ikkje støttar slike hustavler, men han oppmuntrar kvinner og slavar i huslydane til ikkje-kristne menn, til å følge dei sosiale mønstra til dei rundt seg, for den kristne misjonen si skuld. Medan andre stader, slik som i Efeserbrevet og Kolossarbrevet, oppfordrar ein til at kristne skal underordne seg andre kristne. Ho seier vidare at i pastoralbrevva vart patriarkalske måtar å organisere kyrkja på stadfesta. Ho brukar igjen Shüssler Fiorenza, som ser ei utvikling der medlemmene gjekk frå å dele på leiarskapen i kyrkjelyden, til at det vart kravd at dei skulle underordne seg autoriteten til leiarane sine. Slike autoritetsposisjonar vart dessutan delt berre mellom mannleg huslydsoverhovud, i staden for at leiaransvaret vart delt på ein egalitær måte. Duck hevdar at i det fjerde hundreåret gjekk, det ho kallar patriarkalsk orienterte kyrkjer så langt som å fordømme grupper som til dømes montanistane, delvis på grunn av at dei ikkje ekskluderte kvinner frå leiarskapen.⁴²

2.5.2 Patriarkalisering i tidleg kristen tid

For vidare å setje søkjelyset på korleis kyrkja utvikla seg i ei patriarkalsk retning, brukar Duck Elaine H. Pagels⁴³ som hevdar at eit av elementa som skilte dei "heterodokse" kristne gruppene frå dei "ortodokse",⁴⁴ var at dei brukte feminine symbol for Gud. Sjølv om dei gnostiske tekstane er ulike, hevdar Pagels at dei portretterer "den guddommelege Mor" i hovudsak på tre måtar. Ei gruppe snakkar om Gud som inkluderer og harmoniserer det feminine og det maskuline, ei gruppe identifiserer Den Heilage Ande som Mor, og ei tredje gruppe snakkar, på bakgrunn av visdomstradisjonane, om Gud som "Sofia", kjelda til visdom og skaparkraft. I følge Pagels, forsvann dette feminine biletspråket for Gud då dei ortodokse forkasta desse dokumenta som heterodokse.⁴⁵ Pagels hevdar også at utelukkinga av kvinner frå leiarskapen i dei ortodokse kyrkjelydane og undertrykkinga av feminine symbol for det guddommelege var direkte relatert, sjølv om ho medgir at det også var andre ting som skilde dei ortodokse og heterodokse gruppene. Shüssler Fiorenza kritiserer Pagels for ikkje å sjå implikasjonane av at i gnostisismen er det feminine i det guddommelege nummer to, etter det maskuline. Shüssler Fiorenza argumenterer for at Sofiatradisjonen var å finne i den tidlegaste kristendommen, og at den framleis er synleg i evangelia. Ho hevdar også at "sofialogi" var den tidlegaste kristne teologien. Duck konkluderer med at sjølv om Pagels og Shüssler Fiorenza tolkar tidleg kristen og gnostiske kjelder ulikt, syner begge tolkingane at feminine bilete på det guddommelege spelte ei større rolle i kyrkja sitt fyrste og andre hundreår, enn det dei har gjort sidan. Ho hevdar at Sofiatradisjonar, saman med andre tradisjonar

42 Ibid. ss. 72-73.

43 Elaine H. Pagels (1943-); er Harrington Spear Paine Professor of Religion ved Princeton University.

44 Eg brukar hermeteikn på desse orda her, då dei står i hermeteikn i Duck s. 73. Vidare vil eg ikkje bruke hermeteikn på desse orda.

45 Duck ss. 73-74.

som brukte feminine bilete på det guddommelege, kan ha overlevd frå svært tidleg kristen tradisjon og Jesu eigen lære, men at seinare ortodokse tradisjonar undertrykte desse feminine bileta, slik heterodokse tradisjonar inkluderte dei som sekundære til dei maskuline bileta. I følgje Duck, ekskluderte ortodokse grupper tradisjonar med feminine bilete på det guddommelege då dei skulle trekkje opp grensene mellom ortodokse og heterodokse grupper, og seinare ved kanondanninga. Derfor, seier ho, stammar hovudsakleg maskulint biletspråk for Gud i kristent bønreliv delvis frå patriarkaliseringa i kyrkja som fann stad ut over i det andre hundreåret.⁴⁶

2.5.3 Patriarkalisering i det fjerde hundreåret

Duck hevdar det er sannsynleg at det var kontroversane i det andre hundreåret som gjorde at kyrkja eliminerte feminint biletspråk for Gud, og at på grunn av kontroversane i det fjerde hundreåret, vart Gud i aukande grad adressert som "Far, Son og Heilag Ande". Ho seier at Gud vart tiltalt på ei rekkje ulike måtar før det fjerde hundreåret, men at etter konsilet i Konstantinopel i 381-382 vart berre nokre få doksologiske formalar akseptable i kyrkja, og bøn til Gud som "Fader, Son og Heilag Ande" vart meir sentralt og karakteristisk for kristen gudsteneste. På grunn av vidare dogmatiske diskusjonar om intratrinitariske tilhøve, vart det vanleg å bruke "Far" der ein elles kunne ha brukt "Gud", og "Son" der ein elles kunne ha brukt "Kristus".⁴⁷ Dette gav inntrykk av at "Far" og "Son" var teknisk korrekte termar, i staden for metaforar som byggjer på tilhøvet mellom det guddommelege og det menneskelege.⁴⁸ I tillegg ser ho føre seg at tilpassinga mellom kyrkja og den romerske staten i det fjerde hundreåret, også kan ha influert den aukande liturgiske bruken av "pater", då "far" var eit sentralt bilete i romersk religion, familieliv og politikk. Ho hevdar at samansmeltinga mellom guddommeleg og menneskeleg farskap i keisaren kan ha vore ein faktor i å gjere "Far" til eit dominerande namn på Gud i kristen gudsyndyrking. Dei kappadokiske fedrane argumenterte ikkje for å tiltale Gud som "Far, Son og Heilag Ande" med det for auge å etablere hovudsakleg maskulin terminologi for Gud, men det vart likevel effekten, hevdar Duck. Ved slutten av det fjerde hundreåret, var "Far, Son og Heilag Ande" det primære namnet på Gud i kristen gudsteneste, og seinare teologiske og liturgiske utviklingar held ikkje berre fram med dette, men utvida i enkelte høve det maskuline biletspråket for Gud.⁴⁹

2.5.4 Patriarkalisering i moderne tid

I følgje Duck, har enkelte kulturelle og teologiske trendar i det nittande og tjuande hundreåret, leia

⁴⁶ Duck ss. 74-75.

⁴⁷ Ibid. s. 76.

⁴⁸ Ibid. s. 77.

⁴⁹ Ibid. s. 78.

til ei auke av "Far" som metafor for Gud. Duck viser til Mary Collins,⁵⁰ som har funne at i moderne engelske liturgiar har tiltalar som "allmektige, evige Gud" vorte erstatta av "Far", dette tolkar Collins som eit svar på ein kultur prega av det upersonlege. Ho seier: "In our mass, depersonalized culture, Christian people have seemed to need to speak to a God capable of providing acceptance, consolidation, nurture and love".⁵¹ Vidare, brukar Duck J. Frank Henderson,⁵² som har undersøkt moderne liturgiske bøker i frå fleire konfesjonar, og funne at det er dei nye liturgiske bøkene frå 70- og 80-talet som har den mest markante auka i bruken av "Far". I følgje Duck, foreslår han at dette kan ha samanheng med moderne diskusjonar om dogmatikk og liturgi, at ein er oppteken av at det skal klinge fint, og at distansen ein ser føre seg mellom Gud og menneska har minka og at dette kan ha ført til denne auka i å tiltale Gud som "Far".⁵³

Duck hevdar altså at det skjedde ei patriarkaliseringsspross i kyrkja som byrja på nytestamentleg tid, fortsette særleg i det andre og fjerde hundreåret, og har heldt fram heilt til vår tid. Noko av det Duck ser som eit viktig uttrykk for dette, nemleg å tiltale Gud som Far, har hatt ei markant auke på 1970- og 80-talet. Men i det 20. hundreåret har det også byrja ei de-patriarkaliseringsspross og dit vender vi oss no.

2.6 De-patriarkalisering

Duck tolkar kyrkja si historie slik at det i løpet av dei fyrste hundreåra, men også heilt inn i vår eiga tid, har skjedd ei dreining vekk frå Jesus sitt egalitære samfunn, mot at kyrkja har vorte stadig meir prega av patriarkalske verdier og maskulint språk om Gud. Fyrst i det 20. hundreåret har nokon freista å reversere denne prosessen. Døme på denne prosessen ser ho i at mange kyrkjer ordinerer kvinner og at mange ser perikopar som Kol 3,18-4,1 og liknande skriftstader, som uttrykk for eit patriarkalsk samfunn meir enn kristen tru. Vidare meiner ho at arbeidet med å utvikle eit system av metaforar for Gud som er meir ulike og kjønnsinkluderande, er neste steg i de-patriarkaliseringa av kyrkja. Dette ser ikkje ut til å handle berre om ein konstruksjon av nye omgrep, men om å rekonstruere noko som har gått tapt. Duck hevdar at vi kan gjere dette ved å ta attende nokre av bileta som vart forkasta på grunn av påverknaden frå eit patriarkalsk samfunn, medan vi forkastar andre bilete eller gjev dei mindre rom i eit rekonfigurert metaforsystem.⁵⁴ Kanskje kan vi på bakgrunn av det ho seier om at metaforane for Gud ikkje lenger vert forstått metaforisk, men

50 Mary Collins (1935-); Ph. D. i liturgiske studiar ved The Catholic University of America. Har vore professor ved Department of Religion and Religious Education ved The Catholic University of America, er no priorinne ved den Benediktinske kommuniteten i Atchison, Kansas.

51 Duck s. 78.

52 J. Frank Henderson (1933-); har jobba mykje med liturgi i Nord-Amerika, blant anna som medlem i the North American Academy of Liturgy, the Canadian Liturgical Society, and Societas Liturgica. Henderson vart i 1996 utnemnd til graden Doctor of Divinity (honoris causa) ved St. Stephen's College i Edmonton.

53 Duck s. 79.

54 Duck ss. 81-82.

bokstavleg,⁵⁵ seie at ho her talar for å remetaforisere språket om Gud?

Det vil, i følge Duck, vere svært utfordrande å forandre "Far/Son"-metaforen for Gud. Ho siterer Letty M. Russell⁵⁶ som peikar på at "Far/Son"-metaforen har vorte ein del av læra om treeininga. Vidare seier Russell at kvinner og menn som er opptekne av full likskap for alle personar, ynskjer andre skildringar av Gud, der både maskuline og feminine metaforar er inkludert, men også metaforar som går vidare enn kjønn.⁵⁷ Duck peikar på at feministteologar som Mary Daly og Carter Heyward⁵⁸ hevdar at læra om treeininga er feil fordi den erklærer Jesus som likeverdig med Gud og at Gud er inkarnert i Jesus. Medan andre feministar, slik som Russell og Duck sjølv, stadfestar treeininga sin positive verdi for feministar, og set spørsmål ved om "Far, Son og Heilag Ande" er den einaste høvelege måten å snakke om treeininga på. Duck seier ho støttar intensjonen til tradisjonelt trinitarisk språk, nemleg å stadfeste både einskapen til Gud, og Jesus Kristus sin unike deltaking i Guddommen. Men problemet med "Far/Son"-metaforen er ikkje berre det maskuline språket, men også at i menneskeleg erfaring står ein far over ein son, og dette kan, særleg i ein patriarkalsk kontekst der fedrar har kontroll over borna, føre til at ein ser for seg at Sonen er underordna Faderen. Truvedkjenningar og liturgiar som freistar å motverke dette, kan berre delvis lukkast så lenge dei arbeider mot dei kulturelle assosiasjonane til orda. "Far, Son og Heilag Ande" er ikkje konseptuelt språk som forklarar alt vi treng å vite om Gud, hevdar Duck. Ho argumenterer for at kyrkja i dag, som del av ein pågåande tradisjon, har moglegheita til å utvikle eit språk for lovprising og bøn som høver betre til å vitne om den rettferdige og kjærlege Gud som vart kjent gjennom Jesus Kristus.⁵⁹

Vi ser her at Duck legg stor vekt på kva Jesus sa og gjorde, og at han med dette starta eit egalitært samfunn, dermed er det naturleg å tenkje seg at Jesu ord, slik vi finn dei i Bibelen, vil vege tungt i høve til korleis vi bør omtale Gud. Derfor skal vi sjå nærare på korleis Duck vurderer kva Jesus sa, eller kan ha sagt, og korleis dette er bevart i Bibelen.

2.7 Skrifta er ikkje openberringa

Duck seier at ho ser på Bibelen som startpunktet, ikkje grensa, for vårt språk om Gud. For å grunngje dette, støttar ho seg til Karl Barth,⁶⁰ og seier at skriftene ikkje er openberring i seg sjølv,

⁵⁵ Ibid. s. 17.

⁵⁶ Letty M. Russell (1930-2007); var professor i teologi ved Yale Divinity School, pastor i United Presbyterian Church og aktiv i den økumeniske rørsla i World Council of Churches og YWCA.

⁵⁷ Duck s. 82.

⁵⁸ Carter Heyward (1945-); Howard Chandler Robbins Professor of Theology ved the Episcopal Divinity School i Cambridge, Massachusetts.

⁵⁹ Duck s. 83.

⁶⁰ Karl Barth (1886-1968); sveitsisk, reformert teolog som vert rekna som ein av dei viktigaste teologane i verda i det tjuande hundreåret. Hovudverket hans var *Kirchliche Dogmatik*.

men dei er vitne om openberringa som er Jesus Kristus.⁶¹ På grunn av den patriarkalske konteksten desse skriftene stammar frå, meiner Duck at bibelske metaforar til bruk i kyrkja må veljast med klokskap. Vi har sett at Duck fører inn ei tese om seleksjon, med tanke på gudsnamn. Her kan det vere på sin plass å understreke at ho ikkje argumenterer for at det er eit problem å vere selektiv, tvert i mot argumenterer ho for at ein *bør* vere selektiv når ein vel ut kva av gudsnamna frå Bibelen ein skal bruke. Grunnen til dette, er i følgje Duck, at den patriarkalske konteksten⁶² dei bibelske skriftene har vorte til i, har prega dei i så stor grad at mange stader i desse skriftene vil ein finne uttrykk for patriarkalske verdier som ikkje bør vere normative for oss no. Ho seier at det er viktig at ein utelukkar tendensar til å overrepresentere maskuline former og uttrykksmåtar, og i tillegg let eit større utval skriftstader kome til ordet. Dermed kan ein oppdage større mangfald i metaforane for Gud.⁶³ Ho gjer det altså klårt at ho ikkje ser på Bibelen som sjølve openberringa, men heller som eit vitne til openberringa, som er personen Jesus Kristus. Om personen Jesus Kristus er den endelege openberringa som Skrifta vitnar om, må det vere viktig kva gudsnamn Jesus brukte, og kva sjølvforståing han hadde. Derfor går vi no vidare til å sjå på kva slags gudsnamn Duck meiner Jesus kan ha brukt.

2.8 Jesu tiltale til Gud - Jeremias sine funn om *abba* og *pater* i NT

Å seie at vi skal kalle Gud "Far" fordi Jesus gjorde det, og oppfordra sine læresveinar til å gjere det, er i følgje Duck alt for enkelt, og ikkje godt nok underbygd av kritisk bibelforskning. Ho startar med å vise til Joachim Jeremias⁶⁴ sin studie av dei arameiske og greske termene, *abba* og *pater*, for Far i evangelia og brevlitteraturen. Ho held fram at denne studien i stor grad har påverka moderne skriftstudium, teologi og gudstenesteliv, og dette er grunnen til at ho her vel å gå inn på ein diskusjon om funna hans.⁶⁵ Jeremias meinte fyrst at *abba* best kunne forståast som "daddy", eller på norsk "pappa". Han understreka intimiteten i denne tiltalen til Gud, og sa vidare at det var noko nytt og unikt då Jesus torde å ta dette steget; å snakke med Gud som eit barn snakka med far sin. Jeremias si seinare forskning viste at også vaksne brukte *abba* til fedrar, lærarar og andre respekterte menn, men samstundes heldt han fast ved at utgangspunktet for denne termen var i borna sitt språk. *Abba* handla heller ikkje berre om intimitet, men også om Jesu overgjeving og lydnad til Faderen.⁶⁶ Vidare merka Jeremias seg ein aukande tendens til å introdusere tittelen "Far" om Gud, i Jesus sine utsegn, jo yngre skriftene i Det nye testamentet vert. I Markusevangeliet finn ein at Jesus omtalar

61 Duck s. 24.

62 Det vil nok her vere meir rett å seie kontekstane, men poenget er like fullt det same, dei var patriarkalske.

63 Duck s. 27.

64 Joachim Jeremias (1900-1979); Professor i Det nye testamentet ved universitetet i Göttingen. Forfattar av ei rekkje bøker.

65 Duck s. 59.

66 Ibid. s. 60.

Gud som far fire gongar, i Lukasevangeliet femten gongar, i Matteusevangeliet førtito gongar og i Johannesevangeliet heile eitthundre og ni gongar. I følgje Jeremias, finn vi omlag seksten ulike perikoper som er autentiske ord frå Jesus, der han kallar Gud "Far". Jeremias meinte at bruken av *abba* eller andre ord for "Far" som namn på Gud, var uvanleg i jødedommen i det fyrste hundreåret, og at intimiteten i denne termen ville ha vore sjokkerande for jødar i samtida. Ein av måtane han brukar for å vurdere om Jesusord er autentiske, er nettopp om dei skil seg ut frå andre tradisjonar i den samtidige jødedommen.⁶⁷ Duck meiner Jeremias sine funn om Jesu bruk av "Far" for Gud, ser ut til å ha vorte aksepterte av både forskarar, prestar og pastorar omtrent utan spørsmål.⁶⁸

2.8.1 Kritikarar av Jeremias

Trass i dette tek ho for seg nokre kritiske røyster til Jeremias si forskning. Den fyrste ho nemner, er Dieter Zeller⁶⁹ som utfordrar ideen om at Jesu namn på Gud er ulikt den jødiske tradisjonen. Han viser til at Gud av og til vart referert til som "Far" i Det gamle testamentet og anna førkristen jødisk litteratur. Ein term brukt respektfullt av vaksne om fedrane deira eller lærarane deira, ville heller ikkje ha vore sjokkerande for jødar. Zeller legg mindre vekt enn Jeremias, på at termen *abba* kan ha kome i frå babyprat. Vidare viser Duck til at Zeller seier at *abba* ikkje berre har vore babyprat, men truleg også har vore brukt av vaksne om fedrane eller lærarane deira. Dette hevdar ho undergrev argumentet om at fordi det ville ha vore så uvanleg eller sjokkerande for jødar i det fyrste hundreåret å kalle Gud Far, er det sannsynleg at denne tiltalen stammar frå Jesus. Altså, i følgje Zeller, heldt Jesus heller fram med ein jødisk tradisjon, i staden for å hevde eit unikt høve til Gud.⁷⁰ Duck presenterer deretter nokre av funna til Asher Finkel,⁷¹ som har undersøkt forma til Fadervår med henblikk på om *abba* i bønna er autentisk for Jesus. Han meiner at Jesu bøn til Gud som Far, er "reverential and relational" og at motstykket finst i jødiske bønner frå det fyrste hundreåret som vender seg til Gud som "vår far".⁷² Sjølv om altså Finkel aksepterer Jeremias sin påstand om at Jesus adresserte Gud som *abba*, er han ikkje samd i at dette var unikt, og han tolkar meininga annleis enn Jeremias. Finkel ser meininga meir som å portrettere Gud som ein medfølande og tilgjevande far i jødiske skrifter og liturgiar. Også Birger Gerhardsson⁷³ er, i følgje Duck, skeptisk til om ein med sikkerheit kan seie at det var utenkjeleg å kalle Gud "Far" i det jødiske miljøet på Jesu tid. Grunnen til dette, er rett og slett at sidan kjeldematerialet om korleis jødiske grupper vendte seg

67 Ibid. s. 61.

68 Ibid s. 62.

69 Dieter Zeller; var fram til 2004 professor i hellenistiske religionar ved Johannes-Gutenberg universitetet i Mainz.

70 Duck ss. 63-64.

71 Asher Finkel; Rabbi og professor i jødisk-kristne studiar ved Seton Hall University i New Jersey

72 Duck s. 64.

73 Birger Gerhardsson; Professor emeritus ved universitetet i Lund. Han har skreve mykje om den tidlege kristendommen og den muntlege tradisjonen som ligg bak evangelia.

til Gud i bøn er så avgrensa, seier han at det er umogleg for oss å seie sikkert kva som *ikkje* vart gjort.⁷⁴

Vi ser at det er usikkert om det å kalle Gud "Far", representerer ein radikal, ny tanke i det jødiske miljøet på Jesu tid, men frå dette kan vi ikkje trekkje nokon slutningar i høve til *om* Jesus kalla Gud "Far".

Vidare presenterer Duck Madeleine Boucher,⁷⁵ som har utvikla ein kritikk av Jeremias sin konklusjon. Boucher utfordrar ideen om at Jesus vanlegvis kalla Gud "Far". På linje med Zeller, set ho spørsmål ved historisiteten til Markus si forteljing om at Jesus kalla Gud *abba* i Getsemane. Sjølv om Jeremias meinte at parallellane i Matteus og Lukas støtta Markus sin versjon, peiker Boucher på at Matteus og Lukas, i motsetning til Markus, brukar *pater* og ikkje *abba*. Ho meiner at dette sår tvil om *abba* var eit sentralt namn på Gud for Jesus. Grunnen til dette, er at Boucher hevdar at Jesus sin stadige bruk av *pater* om Gud i Matteus og Lukas, reflekterer seinare tradisjonar og ikkje Jesu eigen bruk. I følgje Boucher, bør vi, fordi tiltalen "Far" om Gud ikkje er så sentral eller unik som det har vorte hevda, sjå på denne som ein metafor og ikkje eit namn på Gud eller ei openberring om at Gud er mann.⁷⁶

Duck oppsummerer, og seier at kritikken av Jeremias følgjer fleire linjer. Desse er blant anna spørsmålet om *abba* eller andre paternalistiske måtar å tiltale Gud på, var sjokkerande for ein jøde i det fyrste hundreåret, kva tyding dei ulike språkformene som refererte til "far" hadde, og kor ofte dei vart brukt, om Jesu bøn til Gud som Far representerte ein kontinuitet eller ein diskontinuitet i forhold til jødiske bønner og liturgier i det fyrste hundreåret og om *abba* som eit namn på Gud er sjokkerande intimt og kjem frå babyspråk.⁷⁷

Vidare peikar Duck på at det er ein debatt om både *kor mange* utsegn der Jesus kallar Gud "Far" som er autentiske, og om *kva slags* utsegn som er autentiske. Ho seier også at ingen av utsegna vert sett på som autentiske av alle kommentatorane. Dette, meiner ho, skaper såpass mykje tvil at vi ikkje kan vere sikre på kor ofte Jesus adresserte Gud som "Far", og at det også finst bevis for at Jesus omtalte Gud som "Mor". Duck viser då til Thomasevangeliet.⁷⁸ På trass av at ho har utpekt Matteus og Lukas som så seine kjelder at dei heilt klårt representerer ei vidareutvikling, seier ho at Thomasevangeliet, vanlegvis datert til rundt år 200, inneheld tradisjonar som er minst

74 Duck s. 65.

75 Madeleine Boucher; Har vore assistant professor i Det nye testamentet ved Fordham University og i styret i Catholic Biblical Association of America.

76 Duck ss. 65- 66.

77 Duck s. 67.

78 Jesus sa: Den som ikke hater sin far og sin mor slik jeg gjør, kan ikke bli min disippel. Og den som ikke elsker sin far og sin mor slik jeg gjør, kan ikke bli min disippel. For min mor ... , men min sanne mor gav meg liv. (Thomasevangeliet, 101. Thomassen, Einar.(Oversettelse) *Apokryfe evangelier*. Oslo: De Norske Bokklubbene, 2001. (Verdens hellige skrifter) s. 54.

like tidlege som dei kanoniske evangelia.⁷⁹ Samstundes understrekar ho seinare at ho ikkje ser på Thomasevangeliet som eit adekvat vitne om Gud si openberring av seg sjølv i Jesus Kristus.⁸⁰ Ho trekk også fram Origenes, som siterer eit avsnitt frå Hebreerevangeliet, der Jesus bruker moderleg biletspråk om Gud. Hebreerevangeliet er eit skrift som vi no berre kjenner til gjennom referansar frå tidlege kyrkjelege skrifter, datert til det fyrste hundreåret.⁸¹

Dei som utfordrar Jeremias sine funn, seier Duck, nektar ikkje for at Jesus snakka om Gud i faderlege termar, sjølv om ikkje eitt *pater/abba*-utsegn er eit udiskutabelt autentisk utsegn frå Jesus. Dei insisterer heller ikkje på at kristne aldri bør be til Gud som *abba* eller "Far", men dei meiner at verken Jeremias sine funn, eller teologiske påstandar og liturgisk praksis basert på desse funna, kan verte sett på som så endelege som ein ein gong trudde. I følgje Duck, reflekterer dei fleste NT-referansane som kallar Gud "Far", sannsynlegvis dei tidlege kristne si erfaring av bøn, meir enn Jesu eksakte ord. Ho meiner at Jesus også kan ha tiltalt Gud som "Mor", eller andre feminine namn, men at dette har forsvunne i tradisjonen.⁸²

2.9 Negative erfaringar med "far"

Duck hevdar vi bør ta omsyn til folk sine negative erfaringar med ordet "far", når vi brukar "Far" om Gud. På grunn av at "Far" vert brukt så ofte i kristent bønoliv og gudstenestefeiring, går ho nærmare inn på assosiasjonar som i hennar eigen kulturelle kontekst er knytt til omgrepet "Far". Mange menneske i amerikanske kyrkjelydar, har generelt positive assosiasjonar til fedrane sine,⁸³ men ho understrekar at desse som er så heldige, ikkje bør avfeie andre sine problem i høve til dette, men i staden møte dei med medkjensle.⁸⁴ Det er vanskeleg å finne det eksakte omfanget av bornemishandling, og til og med definisjonane på kva dette er, varierer.⁸⁵ Grunnen til at dette er viktig i forhold til "Far" som metafor for Gud, er at fedrar er den største einskildgruppa som misbruker born seksuelt. Majoriteten av dei som mishandlar born er menn, medan majoriteten av offera er jenter.⁸⁶

Duck meiner at bornemishandling er eit uttrykk for det patriarkalske systemet, med sitt hierarki av dominans og underkasting.⁸⁷ Ho argumenterer for at overveldande bruk av maskulint språk om Gud bidreg til "male dominance", som igjen leiar til familievald.⁸⁸ Omfanget av

79 Duck s. 68

80 Ibid. s. 92.

81 Ibid. s. 68.

82 Ibid. s. 69.

83 Ibid. s. 43.

84 Ibid. s. 50.

85 Ibid. s. 44

86 Ibid. s. 46.

87 Ibid.

88 Ibid. s. 47.

mishandling av born i USA er verken akseptabelt eller uunngåeleg, og det er krev umiddelbar merksemd frå kyrkjene side, seier ho. Ho held fram med å hevde at ein del av kyrkja si oppgåve, er å stille spørsmål ved dei patriarkalske haldningane som gjer at "Far" framleis er det mest vanlege namnet på Gud i kristen tilbeding, trass i dei problematiske konnotasjonane det har i det amerikanske samfunnet. I dei fleste kyrkjelydar vil nokre medlemmer ha opplevd å verte seksuelt misbrukt av fedrane sine, og nokre få av mødrene. Andre har vorte slått av ein av foreldra, og endå andre kan ha vorte fysisk forsømt av foreldra. I følgje Duck, vil alle desse ha vonde eller ambivalente assosiasjonar kring foreldremetaforar for Gud.⁸⁹ Forutan dei som har vorte mishandla av foreldra sine, vil mange ha problem med biletspråk som omtalar Gud som forelder av andre grunnar. Eit døme Duck nemner, er ein mann som fortel at "Far" var for han eit tomt namn på Gud, fordi han hadde hatt eit så distansert forhold til sin eigen far.⁹⁰

2.10 Oppsummering

I dette kapittelet har vi sett korleis Duck definerer patriarkalisme, og kva ho ser som verknadane av dette, nemleg eit samfunn som er bygt opp hierarkisk med makt for dei få, der kvinner alltid er underordna mennene i si gruppe. Vidare har ho sett eit kritisk søkjelys på språket, og vist at der finst det patriarkalske vurderingar og verdifastsetjingar som ser kvinner som mindre verdt enn menn. Vi har sett at Duck har sett fram to teser som eg har kalla ei konteksttese og ei seleksjonstese. Den fyrste viser til at ho hevdar at det er den patriarkalske konteksten, og ikkje guddommeleg openberring, som har skapt det maskuline språket om Gud, den andre om at sjølv om Bibelen inneheld mange ulike namn på Gud, har det vorte utført ein seleksjon med tanke på kva namn Gud skulle nemnast med.

Vi har også sett at ho hevdar at Jesus skapte eit egalitært samfunn, som motstykke til det patriarkalske, men at dette vart utsett for ein patriarkaliseringsprosess alt frå nytestamentleg tid, og inn i vår eigen tid, då det har skjedd ei auke i omtala av Gud som Far. I kontrast til dette ser, og oppfordrar, ho ein ny trend der ein både konstruerer nye omgrep som kan verke kjønnsinkluderande, for Gud, og også rekonstruerer det som har gått tapt. Ho argumenterer også for at det bør skje ein seleksjon av korleis ein nemner Gud, då målet er at ein unngår ein overrepresentasjon av maskuline former og oppnår eit større mangfald i metaforane for Gud.

Sjølv om evangelia rapporterer at Jesus i hovudsak tiltalte Gud som "Far" har Duck freista å vise at desse ikkje er pålitelege, då det, i følgje henne, er meir sannsynleg at dette reflekterer dei tidlege kristne si erfaring av bøn, enn Jesu eigne ord. Ho freistar å vise at konteksten vi forstår "Far" i, er ein der mange har dårlege erfaringar med sine eigne fedrar. Ho slår fast at dei dette gjeld, vil

⁸⁹ Ibid. s. 50.

⁹⁰ Ibid. s. 51.

ha dårlege assosiasjonar til omgrepet "far", og at det derfor, på grunn av konteksten, ikkje bør brukast om Gud. No skal vi gå vidare og sjå på kva denne vurderinga får å seie for hennar forståing av dåp, og kva konsekvensar ho meiner dette bør få for bruken av den trinitariske dåpsformelen som nemner Gud som "Far, Son og Heilag Ande".

3. DÅPEN

3.1 Innleiing

Som nemnt tidlegare, peikar Duck på at kyrkja ofte ikkje har innsett at å skulle sosialisere personar inn i eit patriarkalsk samfunn, strir mot målet om å forme personar i den kristne trua. Kristent språk skal i følgje Duck, ikkje vere prega av patriarkalske verdiar, og særleg ikkje ved dåp som er initiasjonsriten inn i det kristne fellesskapet. Formelen "i namnet åt Faderen, og Sonen og Den Heilage Ande" ser Duck som eit utslag av patriarkalske verdiar, og ho hevdar at å nemne Gud på ein slik måte, med hovudvekt av maskuline termar, står i kontrast til ein adekvat dåpsteologi fordi dåpen representerer ei omvending til ein ny egalitær orden.⁹¹ For å kunne diskutere kva som er ein adekvat dåpsteologi, er det naudsynt å starte med å spørje kva kristen dåp er. Vi tek då utgangspunkt i Limadokumentet sin definisjon av dåp. For å analysere kva Duck legg i ein adekvat dåpsteologi, skal vi deretter sjå korleis ho forstår dei ulike dimensjonane av dåp Limadokumentet peikar ut, og vidare kva ho ser som kriteria for å vurdere ein dåpsformel. Deretter går vi inn på korleis ho vurderer ulike alternative dåpsformlar, og til slutt skal vi presentere hennar alternativ til den trinitariske dåpsformelen.

3.2 Dåp i Limadokumentet

Då Kirkenes Verdensråd utarbeidde Limadokumentet, *Dåp, nattverd og embete*,⁹² fekk mange kyrkjer høve til å respondere på dokumentet, og desse svara vart samla i seks bind som vart publiserte i perioden 1986-1988 under tittelen *Churches Respond to BEM Vol. 1-6*. I

Limadokumentet finn vi formuleringa: "Dåp blir utført med vann i Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn."⁹³ Dette er ein svært kort definisjon av dåp, men det er også ein definisjon som det er stor økumenisk semje om. Dei aller fleste av dei hundre og førti offisielle svara på Limadokumentet frå kyrkjer, kyrkjeråd og kyrkjeleiarar stadfesta dette utsegnet eller uttrykte ikkje nokre reservasjonar mot det, medan nokre få av kyrkjene uttrykte reservasjonar. Duck siterer delar av desse svara i sitt appendiks. Ho seier at fire av kyrkjene; The United Church of Christ (USA), The United Church of Canada, The Anglican Church of Canada og The United Methodist Church (USA), reiste spørsmål ved den trinitariske dåpsformelen på grunn av at den utelukkande brukar maskulint språk om Gud. Den sistnemte kyrkja seier i sitt svar at dei ikkje vil forlate eller forandre denne formelen, men at med tanke på den auka sensitiviteten kring maskuliniteten i det liturgiske språket, kjenner dei ein viss reservasjon mot denne forma av den trinitariske namnet på den treeine

⁹¹ Ibid. ss. 152-153.

⁹² *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM) refererer eg heretter til som Limadokumentet, som er det vanlegaste namnet på det i Noreg. Punkta eg viser til er frå kapittelet som omhandlar dåp.

⁹³ *Dåp, nattverd og embete: Limadokumentet med forord av Ivar Asheim*, Oslo: Mellomkirkelig råd, 1996. Punkt 17.

Gud. The United Church of Christ understrekar at mange i deira kyrkje som gjev sin fulle tilslutning til læra om treeininga, ser fram til den dagen språket ein brukar til å uttrykke denne læra er kjønns sensitivt og -inkluderande. I tillegg etterspurde eit par av høyringsinstansane om ein ikkje også kan akseptere dåp i Jesu namn, då nokre av deira medlemskyrkjer praktiserer dette.⁹⁴

Duck er, saman med desse kyrkjene, skeptisk til å nemne den treeine Gud slik,⁹⁵ men ho er også sterkt kritisk til at det er vatn og namnet til den treeine Gud; Far, Son og Heilag Ande, som skal konstituere kristen dåp.⁹⁶ Limadokumentet framhevar fem hovuddimensjonar ved dåpen. Desse er "Del i Jesu død og oppstandelse", "Omvendelse, syndstilgivelse, renselse", "Åndens gave", "Innlemmelse i Kristi legeme" og "Gudsrikets tegn".⁹⁷ Ho brukar desse kategoriane frå Limadokumentet i si eiga utforsking av dåpen si tyding, og tolkar dei ved hjelp av arbeidet til feminist- og frigjeringssteologar.⁹⁸ Det er rimeleg å gå ut frå at dette kan gje oss ei god innføring i Duck sin dåpsteologi, derfor vil eg no presentere kva ho seier om dei fem dimensjonane i dåpen.

3.2.1. Del i Jesu død og oppstode

Den fyrste dimensjonen er deltaking i Jesu død og oppstode. I følgje Duck, deltek kristne i Jesu død og oppstode og på den måten speglar dette Jesu eigen dåp "i solidaritet med syndarar."⁹⁹ Vidare seier ho at dåp representerer at ein døyr frå det gamle livet der ein er framand for Gud, og går inn i eit tilhøve til Gud gjennom Kristus. Når ein står opp av vatnet, oppstår ein med Kristus for å leve på nye måtar. Å døy og oppstå med Kristus, handlar om å identifisere seg med Jesu Kristi død og oppstode, gå inn i eit nytt fellesskap med Gud og vende om frå synd til eitt nytt liv i Kristus.¹⁰⁰ Duck minner om at å oppstå med Jesus, tyder at ein her og no oppstår til eitt nytt liv, men på same tid er det å oppstå med Kristus ikkje fullstendig her i denne verda; som kristne ventar ein på den fulle frigjeringa av menneskeheita og heile skapinga.¹⁰¹ Ho bruker Sallie McFague¹⁰² sitt perspektiv på Jesu død og oppstode som ein basis for ei feministisk tolking av dåp som å døy og oppstå med Jesus. I følgje Duck, vil McFague i staden for å tolke Jesu død "as the King's sacrifice, in the mode

94 Duck s. 197. Dette gjeld The Church of North India og The National Council of Churches of the Philippines.

95 Duck s. 181: "The traditional trinitarian baptismal formula is unacceptable as characteristic naming for God."

96 "The trinitarian baptismal formula [...] epitomizes the contradiction between the church's offer of new life through Jesus Christ and its use of language reflecting patriarchal social systems" (Duck s. 4)

"Use of the baptismal formula 'in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit' conflicts with an adequate theology of baptism, because baptism represents turning around to become a part of a new egalitarian order of relationships (Gal 3,28)." Duck s. 152.

97 Limadokumentet punkt 3-7. I vidare bruk vil eg omsetje punkta til nynorsk.

98 Duck s. 110.

99 Duck s.110. "I solidaritet med syndarar" viser her til Limadokumentet, punkt 3.

100 Duck s. 110.

101 Duck viser til Rom 8,18-25.

102 Sallie McFague (1933-); Carpenter Professor of Theology ved Vanderbilt Divinity School.

of his Son, for the sins of the world" tolke det som "a paradigm of God's way with the world".¹⁰³ Dette, hevdar Duck, syner at krossen er vegen til ein radikal identifikasjon med alle. Noko som sannsynlegvis medfører straff frå dei privilegerte få som har makta. Ho lånar McFague sine ord, og forstår den kristne bodskapen som ein destabiliserande, inkluderande, ikkje-hierarkisk visjon av fullendinga for heile skapinga. I McFague sin modell, vert derfor det å døy med Kristus å leve saman med Jesus Kristus i radikal identifikasjon med alle, særleg dei trengande, dei utestengde og dei undertrykte, og det å oppstå med Kristus vil vere "to know God as a permanent presence empowering the fulfillment of all creation."¹⁰⁴

3.2.2 *Omvending*¹⁰⁵

Den andre dimensjonen er omvending til ein ny etisk orden.¹⁰⁶ Duck hevdar at vi må forstå dette på bakgrunn av at johannesdåpen var ein omvendingsdåp til forlating for syndene (Mark 1,4), og at i Apostelgjerningane ber Peter folkemengda om å vende om og late seg døype, slik at syndene deira kan verte tilgjevne og dei får Den Heilage Ande i gåve (Apg 2,38). Å vaske med vatn, seier ho, uttrykkjer Guds tilgjeving, og tidvis har denne gáva som ein får i dåpen, skugga for andre meiningar med dåpen. Ho hevdar at kyrkja ofte har tolka anger, vasking og omvending på individualistiske måtar, anten ein har døypt born eller vaksne. Omvending er ikkje berre eit nytt tilhøve til Gud, det tyder også å vende om til eit nytt mønster når det gjeld menneskelege tilhøve. Dette byrjar med deltaking i det kristne fellesskapet, men vert fullt ut realisert berre i radikal identifikasjon med alle menneske.¹⁰⁷ Dermed er omvending faktisk ei rørsle vekk frå individualisme, forstått som å leve berre for seg sjølv. Duck bruker Rosemary Radford Ruether¹⁰⁸ si feministiske tolking av omvending, som Radford Ruether seinare har relatert spesielt til dåp.¹⁰⁹ Duck seier at i følge Radford Ruether, er omvending å ta avstand frå det vonde, særleg patriarkalske tenkjemåtar og handlingar, og at dåp dermed symboliserer å vinne over undertrykkjande forhold og ta tilbake sitt "authentic potential for human life" i konteksten av eit frigjerande fellesskap.¹¹⁰ Duck hevdar at dåp representerer ei omvending frå det patriarkalske til ein ny orden.

103Duck s. 111.

104Ibid.

105I den norske omsetjinga av Limadokumentet heiter dette punktet (punkt 4): "Omvendelse, syndstilgivelse, renselse", men sidan Duck berre kallar det "Conversion", kallar eg det berre "Omvending".

106Duck s. 111.

107Jf. McFague i førre avsnitt

108Rosemary Radford Ruether (1936-); Visiting Professor of Feminist Theology ved Claremont School of Theology og Claremont Graduate University. Tidligere Carpenter Professor of Feminist Theology ved Pacific School of Religion og Graduate Theological Union, og har jobba ved Garrett-Evangelical Theological Seminary.

109Duck s 113.

110Ibid.

3.2.3 Den Heilage Ande som gåve

I dåpen, seier Duck, er Den Heilage Ande både gåva og gjevaren av den. Ho bruker Harry G. Royer¹¹¹ som seier at i dåpen bind den treeine Gud saman dei sakramentale teikna med "saving grace" - frelsande nåde. Vatnet i seg sjølv frelsar ikkje; Gud er den som frelsar, tilgjev, fornyar og heilaggjær. Vidare seier Duck, er Anden gåva frå den oppstandne Kristus (Joh 20,22) og den som gjev gåvene til teneste (1. Kor 12), og derfor er påkallinga av Anden ein essensiell del av dåpen.¹¹² Ho slår fast at dåp er eit kall til teneste for alle døypte, utrusting til teneste gjennom Anden finn stad i konteksten av det døypende fellesskapet, og at tenesta, lik omvendinga, er mogleg nettopp ved støtta frå eit slikt fellesskap som er fylt av den same Anden. Eit feministisk perspektiv på dåpen, som ei gåve frå Anden, er naudsynt særleg når det kjem til å setje pris på tenesta som vert gjort i kyrkjelyden og i det å gje støtte frå fellesskapet. Grunnen til dette, seier ho, er at kyrkja ikkje alltid har handla ut frå tanken om at alle døypte har motteke Den Heilage Ande si salving. I staden har kyrkjeleg leiarskap vanlegvis vorte delt, hovudsakleg mellom menn, og ofte mellom dei med høg sosial status. Duck siterer Letty M. Russell, som i *The Future of Partnership* hevdar at gåver som personar har motteke frå Den Heilage Ande for å bidra til dei kristne fellesskapa, ofte har vorte oversett på grunn av fordommar som stammar frå rasisme, klasseskilje, sexisme og heterosexisme. I Gal 3,27-28, som er ein dåpstekst, finn Duck støtte for at dåpen er eit fundamentet for rettferd i kyrkja og sakramentet for likskap.¹¹³ Vidare seier ho at likskap går vidare enn berre å handle om lik verdi for Gud, til å handle om deling av tenestene. Ei deling som ikkje skal skje på bakgrunn av kjønnsroller, men på bakgrunn av utrusting frå Anden. Ho understrekar at kvinner, så vel som menn, er karismatisk utrusta, og hevdar at om kyrkjer som nektar å ordinere kvinner hadde vore konsekvente, ville dei også nekta dei dåp. Alle døypte, seier Duck, både kvinner og menn, lek og ordinert, deler ansvaret og gåvene frå Anden til teneste i kyrkja. Anden sine gåver til dei døypte er delvis at Gud vil utruste dei til å proklamere "frigjøring inn i en ny menneskehet hvor skillelinjene mellom kjønn, raser og sosiale lag er overskredet"¹¹⁴

3.2.4 Innlemming i Kristi lekam

Ei anna tyding av dåpen er innlemming i kyrkja. Dette peikar på eit anna aspekt ved dåpen, nemleg at dåpen skjer i konteksten av eit kristen fellesskap. Dåpen vert vanlegvis utført av ein representant frå kyrkja i konteksten av ei gudsteneste. Det er ikkje ei privat handling mellom Gud og eit individ,

¹¹¹Harry G. Royer; pastor i Trinity United Church of Christ i East Petersburg,

¹¹²Duck s. 114.

¹¹³Duck s. 115.

¹¹⁴Duck ss. 116-117.

Limadokumentet punkt 2. Duck siterer dette på engelsk, men eg siterer her frå den norske omsetjinga.

og ein utfører ikkje dåp på seg sjølv. Duck seier at sidan Justin Martyr og fram til no, har dei nydøypte ofte vorte ynskt velkommen og introdusert for fellesskapet. Det er det lokale kristne fellesskapet som er konteksten for trua og det kristne livet til dei døypte, men dåpen går vidare enn det, og er eit teikn på kristen einskap over heile verda. Ho seier at dei som er knytt saman med Kristus i hans død og oppstode, også er sameina med kvarandre.¹¹⁵ Alle døypte er del av Kristi lekam, og på denne måten er kyrkja *ein*, trass skiljelinjer og ulikskap i teologi og praksis. Samstundes seier ho at kristne fellesskap ofte har gjort skade på einskapsbandet når dei ikkje har akseptert kvarandre sin dåpsteologi og -praksis. Ho gjer det derfor klårt at det å seie at kristen einskap er basert på ein felles dåp, både er eit teologisk utsegn om at det alt finst ein einskap, og samstundes uttrykk for eit håp om at ein heilare einskap skal verte mogleg i framtida.¹¹⁶ Ho ser på det å prøve å skape kristen einskap basert på ein felles dåp, utan å ta tak i spørsmålet om den maskuline skeivskapen i kristen liturgi, som noko som vil setje einskapen i fare i framtida. Ho seier at vitnemålet til kristne feministar er at når patriarkalske verdiar bestemmer leiarstil og liturgi i kyrkja, er einskapen basert på urettferd, og dette undergraver einskapen i dåpen.¹¹⁷

3.2.5 Teiknet på den nye tidsalder¹¹⁸

Duck peikar på at Gud kallar kyrkja til å leve på ein annan måte, her og no. Gjennom dåpen, har det kristne fellesskapet vorte kalla til å leve på ein ny måte og vere eit teikn på glede, kjærleik, fred og rettferd. Dei døypte lever i tida mellom Jesu Kristi oppstode og den framtida Gud har lova, og alt no skal ein i det kristne fellesskapet få erfare ein forsmak på Gud sin nye tidsalder.¹¹⁹ Dåp som deltaking i den nye tidsalderen, har vorte uttrykt i dåpsliturgiar på mange ulike måtar, blant anna ved å ta av gamle klede og ha på seg ei kvit kappe. Når dei som nettopp er døypte, saman med resten av det kristne fellesskapet, deler takkemåltidet, vert Jesu måltid med dei utstøytte hugsa, og kyrkja ventar på dagen då ei forsona menneskeslekt vil dele bord. Duck hevdar at økumenisme og feminisme deler eit felles mål i å forsona alle menneske i eit inkluderande fellesskap, men at for feministar er det viktig å sikre seg at dette er eit fellesskap av likeverdige. Dette, seier ho, vil tyde at ein godtek kallet alle som ein, har fått til teneste. Men, påpeikar ho, dei fleste kristne feministar søker ikkje universell omvending til den kristne tru, slik Limadokumentet legg opp til.¹²⁰ Ho viser

¹¹⁵Duck s. 117.

¹¹⁶Ibid. s. 119.

¹¹⁷Ibid. s. 120.

¹¹⁸Duck s. 120. I Limadokumentet på engelsk, vert denne dimensjonen av dåp referert til som "The Sign of the Kingdom". Når det gjeld dei andre dimensjonane har Duck i hovudsak valt å bruke Limadokumentet sin språkbruk, men sidan "kingdom" har maskuline, hierarkiske og geografiske konnotasjonar har ho utelatt det. Ho seier at sjølv om andre ord ikkje kan erstatte dei andre rike assosiasjonane til ordet finn ho at "new age" er eit høveleg substitutt. Duck understrekar at ho ikkje intenderar samanheng med det ho kallar "the human potentialist New Age movement". (Duck s. 120, fotnote 2.)

¹¹⁹Duck ss. 120-121.

¹²⁰Ibid. s. 121.

til Radford Ruether, som har argumentert for at det kristne håpet ikkje er ei flukt frå historia til eit liv etter døden eller i ein framtidig perfekt tidsalder på jorda. I følgje Duck, skil ei feministisk tolking av den nye tidsalderen seg frå Limadokumentet, ved at "livet i den verden som skal komme"¹²¹ i Limadokumentet primært er å forstå som noko som refererer til eit livet etter dette. Ho seier at sjølv om ein ikkje nødvendigvis nektar for at det kan finst eit liv etter døden, understrekar feministiske tolkingar håpet om eit fornya liv i denne verda. Ho hevdar at dåpen er å forstå som eit teikn på den nye tidsalderen som Gud vil skape blant menneska, og at dåpen såleis skal peike på håpet om at alle folk kan leve i fred og rettferd. Gjennom dåpen vert kristne del av eit fellesskap som søkjer å leve ut Guds intensjon for menneska her og no.¹²²

3.3 Kriterium for å evaluere alternative dåpsformlar

Sjølv om Duck hevdar at vi ikkje lenger bør bruke den tradisjonelle dåpsformelen,¹²³ hevdar ho at vi likevel vil trenge nokre ord som kan lyde saman med vatnet, og vitne om meininga med hendinga.¹²⁴ Ho seier at sjølv om sakramenta brukar fysiske symbol er dei ikkje stille hendingar. Gjennom bønner og velsigningar, fokuserer vi meininga med den liturgiske hendinga.¹²⁵ Ein annan stad, seier ho at dåp er ei hending tolka av ord.¹²⁶ Det er verdt å merke seg at ho ikkje seier at nokre særlege ord må følgje dei fysiske elementa, slik det er vanleg å tale om sakramenta.¹²⁷ Sjølv om ho poengterer at det er viktig med ord til å tolke hendinga, kan det verke som desse er sekundære og ikkje ein av dei to komponentane som gjer det til eit sakrament.

Skal ein utvikle ein alternativ dåpsformel, må ein leggje til grunn nokre kriterium som ein kan arbeide ut frå, og som ein kan bruke til å evaluere nye formlar. Duck sjølv seier at på bakgrunn av variasjonen i korleis ein dåp har vorte utført, og det at dei fleste kyrkjer er tilbakehaldne med å døype oppatt dei som alt er døypte, treng ein nokre kriterium for kva som konstituerer kristen dåp.¹²⁸

La oss no sjå på kva kriterium ho legg til grunn for dette arbeidet. Fyrst kommenterer ho det ho ser som rolla til dåpsformelen, nemleg at den identifiserer kva hendinga refererer til, indikerer gjennom kven sin autoritet og makt hendinga finn stad og den impliserer initiasjon inn i eit tilhøve til Gud som vert nemnt i formelen.¹²⁹ Gjennom å namngje treeininga, oppsummerer ein den kristne trua, inkludert Jesus sin relasjon til Gud. Dermed gjev den uttrykk for kyrkja sin identitet, og, seier

¹²¹Limadokumentet punkt 7.

¹²²Duck s. 120.

¹²³Ibid. s. 7.

¹²⁴Ibid. ss.154-155.

¹²⁵Ibid. s. 11.

¹²⁶Ibid. s. 3.

¹²⁷For ei drøfting av dette, sjå mitt punkt 6.2.

¹²⁸Duck ss. 151-152.

¹²⁹Ibid. s. 150.

Duck, bruken av denne formelen har vorte ein test på kristen ortodoksi. Vidare seier ho at den trinitariske dåpsformelen også etter kvart har vorte sett på som "the word spoken at baptism, which, with the physical symbol of water, forms the heart of the sacrament."¹³⁰ Vi skal kome attende til dette i ei samanlikning av Duck si forståing av dåpen som sakrament og andre sentrale sakramentsforståingar under punkt 6.2.

3.3.1 Namngjeving av Gud

Duck understrekar at orda som lyd saman med vatnet, er eit så viktig augeblikk i dåpen og dermed i den kristne gudstenesta, at det bør reflektere teologien på sitt beste. Derfor, seier ho, bør også dei som søker å finne ikkje-patriarkalske alternativ gå forsiktig fram, og ta omsyn til meininga og siktemålet til orda ein ytrar ved døypefonten.¹³¹ Orda ein brukar under dåpen, kjem frå fellesskapet sin karakteristiske måte å vende seg til Gud på, seier Duck. Ho hevdar at fordi det å namngje Gud i dåpen er fellesskapet sin karakteristiske måte å adressere Gud på, bør denne namngjevinga vere så teologisk adekvat som mogleg. Men kva legg ho i teologisk adekvat? Ho slår fast at eitkvart alternativ til den trinitariske dåpsformelen må gjere det kjent at dåpen finn stad gjennom Jesu Kristi Gud. Duck siterer Robert Jenson¹³² som har hevda at fordi denne namngjevinga representerer "the community's particular address to God",¹³³ bør ein ikkje søkje alternativ til den trinitariske formelen, medan Duck seier at det er nettopp på grunn av dette at ein må finne slike alternativ. Bruker ein hovudsakleg maskulint språk om Gud i denne sentrale hendinga i kristent gudstenesteliv, vil dette signalisere at det karakteristiske for fellesskapet er å bruke maskulint biletspråk om Gud, seier ho. Ho meiner at alternativ må vere fri frå kjønnsubalanse, men at det, på dette tidspunktet i historia, kan vere ynskjeleg at alternativa brukar både feminint og maskulint biletspråk, sidan ikkje-kjønna språk lett framkallar maskuline bilete. Sjølv om ho har gjort det klårt at ho meiner ein revidert praksis bør gjere det kjent at dåpen finn stad gjennom Jesu Kristi Gud, understrekar ho at all namngjeving av Gud er metaforisk. Ho hevdar at det guddommelege namnet "Far, Son og Heilag Ande" er metaforisk, slik også eit kvart anna alternativ vil vere. Duck seier at sjølv om kyrkjene sitt ynskje om gjensidig godkjenning av dåpen, vil føre til at ein søker berre éin måte å namngje Gud på i formelen, må ein ta med i rekninga at folk lett gløymer at slike uforanderlege frasar ikkje er det endelege namnet på Gud.¹³⁴

¹³⁰Ibid. s. 151.

¹³¹Ibid. s. 153.

¹³²Robert Jenson (1930-); Professor i systematisk teologi ved Lutheran Theological Seminary i Gettysburg, St. Olaf College i Northfield, Minnesota og Center for Theological Inquiry ved Princeton.

¹³³Duck s. 154.

¹³⁴Ibid.

3.3.2 Liturgisk funksjon

Som nemnt tidlegare, hevdar Duck at nokre uttalte ord må lyde saman med vatnet og vitne om meininga med hendinga. Ho seier ikkje kvifor det er naudsynt, men det verkar å vere grunna i pedagogiske omsyn, og at dette også vil hjelpe med å skape det ho kallar eit "dramatisk senter", som ein enkelt kan identifisere, i dåpen.¹³⁵ Ho tek utgangspunkt i den tradisjonelle dåpsformelen, og på bakgrunn av det ho ser som den liturgiske funksjonen til denne, trekk ho fram hovudsakleg tre punkt som ein i denne samanhengen bør vurdere alternative dåpsformlar ut frå. For det fyrste foreslår Duck at sjølv om uttrykket "eg døyper deg" ikkje var ein del av det vestlege dåpsritualet då ein endå brukte utspørjing av dåpskandidaten, kan det vere ynskjeleg med noko liknande for å forkynne at dåpen no finn stad. Vidare seier ho at uttrykket må høve til doksologisk bruk.¹³⁶ Akkurat kva ein legg i dette vil variere, då dette vil reflektere dei mangfaldige tradisjonane og kulturelle kontekstane til kyrkjene. Ho hevdar likevel at i hennar utforsking av liturgisk språk, har ein nokre måtar å måle kor høveleg alternativa er til doksologisk bruk. Metaforane bør vere levande, rike på assosiasjonar og tilgjengelege for heile det truande fellesskapet. Punkt nummer tre er at det ein seier som skal følgje sjølv dåpshendinga, bør vere relativt kort og enkelt å hugse og repetere.¹³⁷

3.3.3 Resonans i Skrifta

Eit anna kriterium Duck vil vurdere ein alternativ dåpsformel etter, er om den har resonans i Skrifta. Ho seier at sjølv om ein dåpsformel ikkje direkte siterer Skrifta, bør den ha ein klangbotn i vitnet til dei bibelske skriftene gjennom parafrasering og allusjonar. Dette gjer at gudstenesta står i kontinuitet med kyrkja gjennom tid og rom. Ho understrekar at vitnemålet om Jesus Kristus forblir sentralt, og at nye ord som ein brukar for "å fokusere meininga"¹³⁸ med dåpen bør grunnfeste ritualet godt i Skrifta, særleg i Det nye testamentet sitt vitnemål om Jesus Kristus. For å diskutere denne tilknytninga til Skrifta, seier Duck at Limadokumentet sin introduksjon til dåp; "Kristen dåp har sin grunn i den gjerning Jesus fra Nasaret utførte, hans død og hans oppstandelse."¹³⁹ dannar ein kontekst å vurdere dette i. Ho hevdar at dei fleste historisk-kritiske teoriar, lokaliserer kjelda til orda "og døyper dei i namnet åt Faderen og Sonen og Den Heilage Ande" (Matt 28,19b) i dei tidlege

¹³⁵Ibid.

¹³⁶Duck s. 155 om samanhengen mellom orda brukt i dåpsliturgien og resten av gudstenesta og det kristne livet: "The language used to summarize the meaning of baptism is a part of the language of praise and thanksgiving used in Christian worship as a whole. Thus it should resonate with and be reflected by the language used whenever the community gathers to worship."

¹³⁷Duck s. 155.

¹³⁸Her ser vi igjen at Duck talar om at orda i dåpen skal "fokusere meininga" i dåpen. (Sjå også mi s. 30 og Duck s. 11) Duck s. 155: "Any other words used to focus the meaning of baptism should ground the rite appropriately in scripture[...]."

¹³⁹Limadokumentet punkt 1.

kristne fellesskapa, og ikkje i Jesu faktiske ord. Dette, meiner ho, gjer at desse orda ikkje treng å ha nokon høgare status enn andre nytestamentlege ord som omhandlar dåpen. Men, ho understrekar at, som Limadokumentet uttrykkjer det, dåpen har sin grunn i Jesu gjerning, hans død og oppstode. Duck slår fast at dermed bør alternative dåpsformlar vise til desse røtene, og støtte seg på ein eller fleire tekstar frå Det nye testamentet. Ho hevdar at på grunn av at den sannsynlegvis var ein del av dåpspraksisen i den fyrste kristne kyrkja, er Gal 3,26-28 ein slik skriftstad som ein alternativ formel gjerne kan ha resonans i.¹⁴⁰

3.3.4 Økumenisk identifikasjon

Det siste kriteriet til Duck, er det ho kallar "økumenisk identifikasjon", altså at ein ny dåpsformel må kunne verte akseptert på tvers av konfesjonsgrensene.¹⁴¹ I følgje Duck, bør ein formel, for å verte akseptert økumenisk, namngje Gud på ein adekvat måte, fylle den liturgiske rolla godt, ha resonans i Skrifta som er primærkjelda for felles språk for alle kristne, og eventuelt ha resonans i den kyrkjelege tradisjonen, då dette kan vere viktig for enkelte partar i eit økumenisk samarbeid. Her ser vi at ho tek opp igjen dei same kriteria som ho nettopp har sett fram, og konkluderer med at når desse er oppfylt vil det også vere ein økumenisk akseptabel dåpsformel. Vidare seier ho at om ein er oppteken av dåpen i økumeniske relasjonar, må ein kome opp med alternativ som kan krysse grenser som språk og kultur. Ho vil ikkje leggje for mykje vekt på at det må rette ord til at for at det dåpen skal vere gyldig. Ho hevdar at eit fokus på kva som er gyldig og ikkje, kretsar rundt formelen og kva ein gjer med vatnet, og er eit uttrykk for ei vektlegging av dåpen som eit middel mot arvesynda. Ho seier at eit overfokus på synd og nåde, og om den er gyldig eller ikkje, kan utelukke andre aspekt ved dåpen, slik som å døy og oppstå med Kristus og nytt liv i fellesskapet med andre truande.¹⁴² Det er usikkert kva ho legg i "overfokus", og korleis "å døy og oppstå med Kristus"-dimensjonen får meining om ikkje nettopp på bakgrunn av synd og nåde.

Duck hevdar at fokuset bør flyttast i frå tanken om at det er spesifikke ord, og ein særskild dåpsformel som er viktig, til at ein i dåpen, slik som i andre område av truslivet, kan vitne for kvarandre på mangfaldige måtar. Ho peikar også på at det i Limadokumentet vert oppmoda til at kyrkjene bør akseptere at ein har ulike måtar å bruke vatnet på, og spør om ein ikkje derfor også kan akseptere noko mangfald også i kva ord ein brukar. Ho seier at sjølv om orda under dåpen er viktige, bør ikkje dei "bere heile byrda" med å hjelpe oss å godta kvarandre som kristne. Deltaking i eit delt liv i Anden, er ein meir adekvat måte å gjenkjenne kvarandre som kristne på, enn å krevje at alle kyrkjene summerer trua si i det ho kallar ein "literalized metaphor" – ein metafor som vert teke

¹⁴⁰Duck s. 156.

¹⁴¹Ibid.

¹⁴²Ibid. ss. 156-157.

3.4 Førebels observasjon om Duck sine kriterium

Duck sine kriterium for å evaluere alternative dåpsformlar, er altså om dei namngjev Gud på ein adekvat måte, fyller det ho ser som dåpsformelen si liturgiske rolle godt, har resonans i Skrifta, og eventuelt i den kyrkjelege tradisjonen, og om dei har økumenisk breidde og kan nyttast på tvers av språklege og konfesjonelle grenser. Det Duck ser som ein adekvat måte å namngje Gud på ser ut til å verte kontrollert av hennar feministteologiske grunnhaldning, nemleg at utelukkande maskulint språk om Gud verkar diskriminerande på kvinner, og at Gud helst bør nemnast anten med kjønnsnøytrale nemningar, eller med både feminint og maskulint biletspråk. Vidare har ho analysert den eksisterande dåpsformelen, og på bakgrunn av korleis ho meiner denne fungerer, og ikkje fungerer, kome fram til det ho ser som ein dåpsformel sin liturgiske funksjon. Mange vil nok vere samde med Duck i at dette er viktige moment, men eg vil stille spørsmål ved ideen om at ein kan destillere ut ein "liturgisk funksjon" frå den trinitariske dåpsformelen, og deretter ikkje denne funksjonen ny språkdrakt. Dette ser eg som ei svært reduksjonistisk tilnærming til dåpsformelen. Dessutan er det verdt å merke seg at den trinitariske dåpsformelen har dei fleste av dei funksjonane og eigenskapane ho etterlyser. Når det gjeld dåpsformelen sin resonans i Skrifta er det interessant at Duck avviser den trinitariske dåpsformelen fordi ho meiner å finne at den ikkje stammar frå Jesus sine eigne ord, men frå dei fyrste kristne kyrkjelydane, samstundes som ho argumenterer for at Gal 3,26-28 er ein viktig dåpstekst å la seg inspirere av, sidan den etter all sannsynlegheit kjem frå dei fyrste kristne. Det ho brukar som argument mot den eine teksten, er altså det same ho brukar som argument for å bruke den andre teksten. Duck hevdar også at ein dåpsformel bør vere økumenisk akseptabel og kunne verte brukt av breidda av kyrkjesamfunn. Samstundes argumenterer ho for at Limadokumentet sin tanke om aksept for ulike dåpspraksisar med tanke på bruk av vatnet, også bør inkludere aksept for ulike dåpsformlar. Ho hevdar også i innleiinga til boka at ho ikkje ser på økumenisk semje som viktig for å innføre ein ny dåpsformel.¹⁴⁴ Kva som ligg i dette kravet om økumenisk semje er derfor uklårt.

3.5 Ulike alternativ til den tradisjonelle dåpsformelen

Duck presenterer og vurderer seks ulike alternativ til den trinitariske dåpsformelen. Ingen alternativ til den tradisjonelle dåpsformelen kjem frå nokon offisiell gudstenestebok, men eitt av alternativa er frå United Church of Christ si gudstenestebok der ein vil balansere det kjønna språket, men då i andre delar av dåpsliturgien. Dei alternative dåpsformlane er alternativ som vert fremja av ulike

¹⁴³Ibid. s. 157.

¹⁴⁴Ibid. s. 7.

personar og grupper. Ho grupperer desse tilnærmingane i tre, ein metode for å minnast, ein metode for å omsetje og ein metode av kreativ ritualisering.¹⁴⁵ Ho nemner fire metoder som kan brukast til å analysere og revidere liturgisk språk. Den fyrste av desse, "The hermeneutics of suspicion", "mistankens hermeneutikk", er ikkje med blant metodane som ho grupperer alternativa i. Det ser ut til at dette ikkje handlar om at det ikkje fanst noko slikt alternativ, men heller at Duck ser på denne metoda som underliggjande for dei andre. Ho seier at å forme kristen gudsteneste, bøn og lovprising slik at den ikkje forsterkar patriarkalsk dominans og vald, men i staden vitnar om ein rettferdig og kjærleg Gud, byrjar med "a hermeneutics of suspicion". Vidare seier ho at "This method lays the groundwork for retrieval or translation of past traditions and creation of new ones".¹⁴⁶

Dei seks alternativa vi no skal sjå nærmare på, plasserer Duck inn i desse tre metodane. Dei tre fyrste alternativa, grupperer ho i metoden for å minnast, det fjerde alternativet ser ho på som ei form for omsetjing av den trinitariske dåpsformelen og dei to siste alternativa plasserer ho under metoden kreativ ritualisering.

3.5.1 *Dåp i Jesu namn*

Duck meiner å ha vist at i den tidlege kyrkja var dåp "i Jesu namn", eller "i Kristi namn" eit alternativ til dåp "i namnet åt Faderen, Sonen og Den Heilage Ande". Dette vart akseptert av den romersk-katolske kyrkja så seint som til det trettande hundreåret, og er framleis i bruk i enkelte pinsekyrkjer. Nokre av dei som er opptekne av inkluderande språk, har begynt å bruke dette alternativet som eit verktøy i å byggje inkluderande, egalitære kristne fellesskap.¹⁴⁷ Denne formelen oppfyller mange av dei kriteria Duck set fram; den skapar eit dramatisk senter i liturgien og har klangbotn i Skrifta, den er lett å omsetje og hugse, og den kan verte godteken økumenisk på grunn av presedens i kyrkjehistoria. Spørsmålet som Duck set ved dette som dåpsformel, er om den namngjev Gud og uttrykkjer kristen tru på ein adekvat måte.¹⁴⁸ Ho hevdar at dåp "i Kristi namn" kan gjere dette, sidan det peikar på den oppstandne Kristus. I tillegg meiner ho at dåp "i Kristi namn" er eit meir kjønnsinkluderande uttrykk enn både dåp "i Jesu namn" og dåp "i namnet åt Faderen, Sonen og Den Heilage Ande". Dette er fordi det kristne fellesskapet vert kalla "Kristi kropp", og Kristus inkluderer dermed ikkje berre den historiske Jesus, men også alle medlemmene i det kristne samfunnet.¹⁴⁹ På grunn av at formelen oppfyller ein del av kriteria til Duck, ser ho på den som ein mogleg alternativ formel, særleg om ein også bruker ein triadisk velsigning som til dømes

145"The Method of Remembrance" (s. 89), "The Method of Translation" (s. 93) og "The Method of Creative Ritualization" (s. 100).

146Duck s. 88.

147Ibid s. 159.

148Ibid s. 160.

149Ibid s. 161.

den i 2. Kor 13,14 "Herren Jesu Kristi nåde, Guds kjærleik og Den heilage andens samfunn vere med dykk alle!"

3.5.2 *Feminint språk som supplement*

Som døme på ein formel som er supplert med feminint språk, brukar Duck Riverside Church i New York sin dåpsformel: "I baptize you in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, One God, Mother of us all."¹⁵⁰ Også denne formelen møter dei fleste kriteria ho har sett fram. Den er framleis det dramatiske sentrum i dåpsliturgien og har resonans i Skrifta, både ved å bruke Matt. 28,19b og ved å bruke morsbilete om Gud. Den burde også vere lett å omsetje og hugse. Ho viser til andre som har supplert den tradisjonelle formelen, og meiner at dette gjev presedens til å gjere det igjen. Den teologiske grunngjevinga for å gjere dette, er at ein avviser patriarkalske idear om Gud og viser at fellesskapet ikkje ynskjer å vere styrt av patriarkalske verdier, men heller søker nye vegar. Formelen unngår også å gje inntrykk av at ein må bruke eksklusivt maskulint språk for at det skal vere ein gyldig dåp. Tillegget "éin Gud" indikerer at "Mor" refererer til alle dei tre personane i treeininga, og gjev eksplisitt uttrykk for einskapen blant personane. Trass i dette, meiner Duck at formelen ikkje namngjev Gud på ein adekvat måte. For det fyrste, peikar ho på at den er sett saman av to maskuline bilete og berre eitt feminint, men fordi "Mor" viser tilbake til alle tre vil ikkje dette vere eit alvorleg problem. Det som gjer at formelen ikkje fungerer til å namngje Gud, er at den set "foreldre-biletspråk" så sentralt.¹⁵¹

Ho argumenterer ikkje for at biletspråk om Gud uttrykt i foreldretermar skal takast heilt vekk frå kristent gudstenesteliv, men at det bør få ein mindre plass. Grunnen til dette, er mange menneske sine negative erfaring både med far og mor. Dessutan unngår ein ikkje risikoen for at ein ved "Far-Son"-metaforen uttrykkjer underordning, dette er noko ho alt har kommentert som eit veikt punkt ved den tradisjonelle formelen.¹⁵² Duck ser føre seg at ein kan supplere formelen med ein metafor som står i spenning til metaforen "Far". Til dette foreslår ho "syster". Kallar ein Gud både for "vår Far" og "vår Syster", relativiserer ein både den bokstavlege identifikasjonen av Gud med mannlege personar og dei patriarkalske assosiasjonane til "Far". Sjølv om ho gjer det klårt at ho ser på denne formelen som ei forbetring av den tradisjonelle, vurderer ho det som eit risikabelt prosjekt å kalle Gud "Far" på ein så sentral plass i liturgien i eit patriarkalsk samfunn, uansett kva slags feminine bilete vi supplerer med.¹⁵³

¹⁵⁰Ibid. s. 164.

¹⁵¹Ibid. s. 165.

¹⁵²Ibid. s. 83.

¹⁵³Ibid. s. 166.

3.5.3 Tre spørsmål

Duck viser, som det tredje dømet, til ein praksis med at anten dåpskandidaten, foreldra eller fadrane vert spurt om dei forsakar Djevelen og/eller urettferd og synd i denne verda. Dei vert så stilte tre spørsmål, der dei gjennom å svare på dei, uttrykkjer trua på den treeine Gud. Desse spørsmåla, eitt for kvar person i treeininga, vert spurt før ein auser¹⁵⁴ vatnet og formelen lyder. På bakgrunn av desse tradisjonane, har anglikanaren David R. Holeton¹⁵⁵ argumentert for at ei dåpsutspørjing burde vere eit tilstrekkeleg alternativ til den tradisjonelle trinitariske dåpsformelen. Denne argumentasjonen presenterer Duck, som representativ for denne metoden.

I følgje henne, seier Holeton, at det fyrste spørsmålet kunne vere formulert til dømes slik: "Trur du på Gud, skapar av himmel og jord?" Sjølv om dei gamle spørsmåla inkluderte Gud som "Far", meiner Holeton at dette berre var naudsynt på grunn av trusselen frå den valentinske heresien, som sa at Jesu Kristi Far ikkje hadde skapt denne vonde verda. Sidan dette ikkje lenger er ein trussel, hevdar Holeton at "Skapar av himmel og jord" er ein adekvat måte å omtale fyrste person i treeininga. Det andre spørsmålet, seier Holeton, kunne gå noko i retning av: "Trur du på Jesus Kristus, barnet [sonen] til Gud?" Vidare, bør det tredje spørsmålet utdjupe forholdet mellom Den Heilage Ande og dei to andre personane i treeininga. Holeton tykkjer dette ville vere ein akseptabel måte å utføre dåp på, basert på praksis som den vestlege kyrkja har hatt i over halvparten av si historie, men han innrømmer at det kan vere vanskelegare å få aksept for dette i dei austlege kyrkjene. Grunnen til det, er i følgje Holeton, at dei har opplevd intense trinitariske kontroversar og at dei dessutan har brukt deklarativer formalar lenger, kanskje heilt i frå det fyrste hundreåret.¹⁵⁶

Duck foreslår, at om ein ikkje tykkjer at spørjeforma fungerer ved barnedåp, kan ein omformulere det til "Du er no døypt i namnet åt Gud, Skaparen av himmel og jord [...]". Holeton ser føre seg at å bruke feminine bilete slik som "birthing"¹⁵⁷, fødsel, vil gjere dåpsliturgien meir kjønnsinkluderande. Denne modellen, med å gå tilbake til ein tredelt spørjeform i staden for den noverande dåpsformelen, hevdar Duck gjer det mogleg å namngje Gud på måtar som er både trinitariske og inkluderande i språket. Det kan vere vanskeleg, seier ho, å få sagt alt det den trinitariske formelen seier, samstundes som det skal vere inklusivt språk og relativt kortfatta. Men ho meiner at ved å bruke denne utspørjande forma reduserer det presset på å seie så mykje på så få ord. Duck kommenterer kort Holeton sine forslag. Hennar innvending mot det fyrste spørsmålet; å kalle den fyrste personen i treeininga "Skapar", er at sidan "Far" i den tradisjonelle formelen var å

¹⁵⁴Det varierer kva ein gjer med vatnet. Somme auser det over hovudet til kandidaten, andre praktiserer full neddykking av kandidaten. For denne diskusjonen er det ikkje så viktig korleis ein gjer dette og derfor bruker eg det eg sjølv er van med. Duck seier "the administration of the water".

¹⁵⁵David R. Holeton; anglikansk liturgikar, prest og professor ved Universitas Carolina i Praha.

¹⁵⁶Duck ss. 166-171.

¹⁵⁷Ibid s. 168.

forstå som "Far til Sonen", vert implikasjonen at ein forstår den andre personen i treeininga som skapt av den fyrste. I følgje Duck, prøver Holeton å unngå denne utfordringa ved å seie "Skapar av himmel og jord". Når det gjeld det andre spørsmålet, stiller Duck seg spørjande til om ein ikkje bør finne ein anna måte å omtale Jesus på enn "son" eller "barn", då "son" er ein maskulin metafor og "barn" sjeldan vert brukt om eit barn som er vaksent. Ho ser føre seg at ein kanskje kan bruke Justin sitt uttrykk "Jesus Kristus vår Frelsar", og at ein til dette kunne tilføye "sann Gud, sant menneske".¹⁵⁸

Ho hevdar at det største problemet med dette forslaget, er korleis formelen identifiserer Gud. Ho meiner at dei vestlege kyrkjene, på grunn av presedens i kyrkjarahistoria, kan tillate at ein deklarativ formel ikkje er ein naudsynt del av dåpsliturgien, så lengje som ei utspørjing om vedkjenning av trinitarisk tru er ein del av dåpen. Men, seier ho, ein slik presedens finst ikkje i austkyrkjene, då dei har ei lenger historie enn kyrkjene i vest knytt til å bruke den trinitariske dåpsformelen. Som døme på denne lange historia, trekk Duck fram at enkelte syriske kyrkjer kan ha brukt den trinitariske formelen liturgisk som ein del av dåpen, så tidleg som i det fyrste hundreåret.¹⁵⁹ Ho hevdar at denne utspørjande forma gjer det mogleg å "spele på" Skrifta meir enn den tradisjonelle trinitariske formelen har gjort. Ved fyrste augnekast høyrer det underleg ut, sidan den trinitariske dåpsformelen er henta frå Matteus 28, men med dette verkar det som Duck viser til det å alludere til fleire skriftstadar. Vidare seier ho at det er viktig å halde spørsmåla korte, sidan det med lengre spørsmål vert vanskelegare å einast om dei, omsetje dei og hugse dei. Ho meiner at i staden for å føye noko til, eller å endre, på den tradisjonelle formelen, har dette forslaget høve til å "make[s] a fresh start on wording possible".¹⁶⁰

3.5.4 Skapar, Frigjerar og Oppretthaldar¹⁶¹

Ein av dei vanlegaste alternativa til den trinitariske dåpsformelen, er formelen "Creator, Redeemer, Sustainer". Duck hevdar at dei som er skeptiske til å forandre den trinitariske formelen, nesten alltid silar ut dette alternativet for kritikk, men, seier ho, denne kritikken er nok eit svar på at "Skapar, Frigjerar, Oppretthaldar" ofte har vorte brukt som alternativ til "Far, Son og Heilag Ande".¹⁶² Ho vel å sjå på manglar og moglegheiter ved denne formelen, for å slik kunne vise veg til andre måtar å tilpasse formelen på som kan verte betre tatt i mot av kyrkjeleiarar. Duck hevdar at enkelte delar av

¹⁵⁸Ibid s. 169.

¹⁵⁹Ibid. s. 170.

¹⁶⁰Ibid. s. 171.

¹⁶¹På norsk har eg mange gongar møtt formelen som "Skapar, Frigjerar og Livgjevar". Eit døme på dette er i forslaget til ny liturgi i Den norske kyrkje, der ein som eit alternativa for inngangssord seier: "I den treenige Guds navn: Vår Skaper, Frigjører og Livgiver. (*Liturgi: Forslag til ny ordning for hovedgudstjeneste i Den norske kirke*, s. 76) Her har eg freista å omsetje Duck sitt uttrykk "Creator, Redeemer, Sustainer".

¹⁶²Duck s. 171.

kritikken mot denne formelen er lett å avvise. Eit slikt punkt er ideen om at "Far" og "Son" er "openberra"¹⁶³ namn på Gud. Eit anna argument som har vorte framført, er at sidan denne formelen ikkje refererer til kjønn, står ein i fare for å falle inn i eit upersonleg nøytrum. Til dette svarar ho, at med mindre berre forhold mellom menn og kvinner, med fokus på seksualitet og kjønn, er dei einaste moglege menneskelege forholda verkar denne kritikken malplassert. Duck spør om "venskap" er eit "upersonleg" forhold fordi ordet ikkje er kjønns spesifikt.¹⁶⁴ Ho målber kritikk av formelen, sett fram av blant andre Gail Ramshaw,¹⁶⁵ som hevdar at "Creator, Redeemer, Sustainer" er ein reinkarnasjon av modalisme, og Geoffrey Wainwright¹⁶⁶ som noko meir forsiktig, seier at stadig bruk av denne formelen kan skyve forståinga av treeininga i ein uakseptabel modalistisk eller økonomisk retning.¹⁶⁷

Å kalle Gud "Skapar, Frigjerar og Oppretthaldar" er, i følgje Duck, avhengig av "the doctrine of appropriations"¹⁶⁸ - at sjølv om personane i treeininga opptre saman, er enkelte aktivitetar mogleg å knytte meir til ein av personane. Ho seier det har vorte peika på at ein då risikerer å leggje for mykje vekt på det som skil, på kostnad av einskapen i treeininga; alle personane i treeininga tek del i desse aktivitetane, men kvar av dei er også meir enn desse funksjonane. Duck svarar på kritikken om at denne formelen ikkje refererer til den immanente treeininga på ein adekvat måte, med å seie at all kristen gudsdyrking er lovprising til Gud for det han har gjort mot oss i frelseshistoria. Når det gjeld kritikk som seier at formelen brukar funksjonstermar i staden for namn, hevdar ho at både namn og funksjonstermar er metaforar for Gud, og at skilnaden mellom desse kanskje ikkje er så stor som enkelte har argumentert for. Overdriven separasjon av kven Gud er frå kva Gud gjer, høyrer til ein statisk, heller enn ein dynamisk, forståing av forholdet mellom Gud og menneske.¹⁶⁹

Den mest interessante kritikken av "Creator, Redeemer, Sustainer", seier ho, vart sett fram av Gail Ramshaw, som hevdar at problemet er at denne formelen ikkje svarar på det mest sentrale spørsmålet i trinitarisk namngjeving, nemleg: Kven er Jesus i forhold til Gud? Duck seier at dåp "i namnet åt Skaparen, Frigjeraren og Oppretthaldaren" seier mindre om Jesus Kristus sin status enn dåp "i Jesu namn", av den enkle grunn at ingenting i formelen avslører at den har noko å gjere med Jesus Kristus. Å medgje kva som er denne formelen sine avgrensingar som substitutt for den

¹⁶³Duck brukar hermeteikn på dette ordet. Duck s. 173.

¹⁶⁴Duck s. 173.

¹⁶⁵Gail Ramshaw; Professor i religion ved LaSelle-university, har vore president i the North American Academy of Liturgy og er medlem i Societas Liturgical. Ho har skreve fleire bøker om liturgisk språk.

¹⁶⁶Geoffrey Wainwright (1939-); Metodistprest, professor ved Duke Divinity School. Mangeårig medlem av Faith and Order, metodistane sin leiar for samtalan mellom World Methodist Council og Den katolske kyrkja og redaktør av det endelege utgåva av Limadokumentet.

¹⁶⁷Duck ss. 173-174.

¹⁶⁸Ibid. s. 174.

¹⁶⁹Ibid. ss. 174-175.

trinitariske formelen, er ikkje det same som å utelukke å omforme den tradisjonelle formelen, slik at ein kan ta tak i problemet med maskulint språk.¹⁷⁰ Som nemnt, namngjev denne formelen Gud utan bruk av kjønsspesifikt språk, og slik sett namngjev den Gud på ein adekvat måte, hevdar Duck. Elles meiner ho at den oppfyller kriteria ho har sett fram rimeleg bra. Den held fram med å fungere som liturgisk fokus, den spelar på Skrifta sine skildringar av Gud, den er relativt enkel å omsetje og hugse, men økumenisk er den ei utfordring sidan responsen tyder på at ein del kyrkjer vil finne at den ikkje er ein adekvat oppsummering av den kristne trua.¹⁷¹

3.5.5 Dåpsformel frå Women-Church-rørsla

Duck ser også nærmare på ein dåpsformel som Rosemary Radford Ruether har laga til samlingar i Women-Church-rørsla. Radford Ruether er romersk-katolsk, og søker ikkje å skape ein ny konfesjon, men det ho kallar eit "exodus-samfunn" der feministar, både kvinner og menn, kan skape liv i vona om eit frigjort og frigjerande fellesskap.¹⁷² Duck hevdar at Radford Ruether sitt ritual baserer seg på eldgamle ritual. I følgje Duck, inkluderer ritualet eit forsakingslitani¹⁷³ og ein vassrite, før den døypte vert kledd i kvite klede, salva og gjeve eit lys og ein stola, og deretter deler alle eit nattverdmåltid med mjølk og honning. Desse orda vert sagt kvar av dei tre gongane saman med neddukkinga i, eller ausinga av, vatnet:

*"Through the power of the Source, the liberating Spirit, and the forerunners of our hope, be freed from the power of evil. May the forces of violence, of militarism, of sexism, of racism, of injustice, and of all that diminishes human life lose their power over your life. May all the influences of these powers be washed away in these purifying waters. May you enter the promised land of milk and honey and grow in virtue, strength, and truthfulness of mind. And may the oil of gladness always anoint your head."*¹⁷⁴

Dåp vert her utført ved "the power of the Source, the liberating Spirit and the forerunners of our hope" og Duck peikar på at her vert ikkje den andre personen i treeininga nemnt på nokon anna måte, enn som "the forerunners of our hope". I følgje Duck, er dette i tråd med kristologien som Radford Ruether har uttrykt i tidlegare arbeid, og Duck seier det kan vere at Radford Ruether her alluderer til ein "communal christology"¹⁷⁵ Duck hevdar at på grunn av lengda på formelen, eignar den seg dårleg til å hugse og til å omsetje, og fordi den unngår å uttrykkje trinitarisk teologi, vil den heller ikkje fungere økumenisk. Duck peikar på at formelen har resonans i mange skriftstader, og hevdar at Radford Ruether sitt alternativ kan vise oss korleis ein kan dra nytte av ei større breidde av assosiasjonar til Skrifta, enn det den trinitariske formelen gjer. Men, sidan formelen ikkje

¹⁷⁰Ibid. ss. 175-176.

¹⁷¹Ibid. s. 176.

¹⁷²Ibid. s. 178.

¹⁷³Mi omsetjing av "lithany of disaffiliation", Duck s. 177.

¹⁷⁴Duck s. 177.

¹⁷⁵Ibid. ss. 177-178.

oppfyller to av kriteria er det tvilsamt at den vil vere brukbar i mange kyrkjer, hevdar ho.¹⁷⁶

3.5.6 *Feminint språk i andre delar av dåpsliturgien*

Det siste alternativet Duck presenterer, har ho henta i frå The United Church of Christ si *Book of Worship*, der ein held fram med å bruke den trinitariske dåpsformelen, men freistar å balansere den med å bruke feminint biletspråk for Gud andre stadar i dåpsliturgien. I ei av bønene som ein kan be etter dåpen, heiter det: "We give thanks, O Holy One, mother and father of all the faithful[...]"¹⁷⁷ Dette kjem til kort når det gjeld inkluderande språk, hevdar Duck. Problemet er at det supplerer, men balanserer ikkje, det maskuline språket i formelen. Vidare, seier ho at ein i denne boka unngår å referere til Gud i kjønnskategoriar, bortsett frå i Jesu Bøn (Fader Vår). Dette viser at dei her byrjar å gå vekk i frå hovudsakleg maskulint språk om Gud, men fordi dei framleis vel å bruke den trinitariske dåpsformelen, hevdar Duck at dei ikkje adresserer problemet knytt til ein kjønnsubalanse. Ho seier at ein må ta omsyn til konteksten, for om ein brukar den tradisjonelle dåpsformelen i ein kontekst der ein elles nyttar få kjønsspesifikke termar, kan ein gje inntrykk av at maskulint språk er naudsynt for at dåpen skal vere gyldig. Duck seier at i ein kontekst der ein fritt kan bruke både feminine og maskuline bilete for Gud, og der ein har utvikla egalitære leiarskapsmodellar, kan ein bruke den tradisjonelle formelen på grunn av den historiske og økumeniske betydninga av denne. Likevel er ho skeptisk til dette, og hevdar at fordi dåpsformelen er så viktig er det ynskeleg å søkje å utvikle alternativ som ikkje har eit maskulint tyngdepunkt.¹⁷⁸

3.5.7 *Duck si vurdering av desse dåpsformlane*

Undervegs i presentasjonen av desse ulike dåpsformlane, har vi også sett Duck sine vurderingar av desse. Samstundes kan det vere på sin plass å gje ei kort oppsummering om kva Duck seier om dei ulike alternativa. Ho meiner at dei fleste, om ikkje alle, av desse alternativa er å føretrekke framfor den noverande praksisen. Ho hevdar at den trinitariske dåpsformelen heller ikkje kan gå fri frå kritikk, og då tenkjer ho ikkje berre på det maskuline språket, men også andre moment i denne formelen ho finn problematiske. Grunnen til dette er at det ikkje finst nokon måte å omtale Gud på som er utan grenser.¹⁷⁹ Å freiste å balansere den tradisjonelle dåpsformelen med feminint språk andre stader i liturgien, er ikkje vellukka, seier Duck, då det gjev inntrykk av at å namngje Gud i maskuline termar er naudsynt for at dåpen skal vere gyldig.¹⁸⁰

Det fyrste alternativet, dåp i Jesu eller Kristi namn, er i følge Duck kjønnsinkluderande, har resonans i Skrifta og basis i kyrkja sin tradisjon og er derfor forholdsvis akseptabelt som

¹⁷⁶Ibid. s. 177.

¹⁷⁷Ibid. s. 179.

¹⁷⁸Ibid. s. 179-181.

¹⁷⁹Ibid. s. 181.

¹⁸⁰Ibid. s.182.

dåpsformel, særleg om ein supplerer med ein triadisk velsigning. Trass i dette, hevdar ho at eit alternativ som gjev meir utfyllande uttrykk for den kristne trua, samstundes som det er kjønnsinkluderande, vil vere betre.¹⁸¹ Når det gjeld å balansere sjølve formelen med feminint språk, slik ein har gjort i Riverside Church, seier Duck at tidlegare ville ho ha sett på det som det beste alternativet, men at ho no har kome fram til at verken "mor" eller "far" er høveleg som den karakteristiske kristne metaforen på Gud i eit patriarkalsk samfunn. Å erstatte dåpsformelen med tre spørsmål som ein stiller anten dåpskandidaten eller fadrane, er det ho ser som det mest lovande alternativet, fordi dette gjev ein høve til å namngje Gud på ein måte som er adekvat teologisk og samstundes god metaforisk.¹⁸² Om det fjerde alternativet, å erstatte "Far", "Son" og "Heilag Ande" i den trinitariske dåpsformelen med "Skapar", "Frigjerar" og "Oppretthaldar", seier ho at slike alternativ som dette, ikkje går langt nok i omformuleringa. Problemet er at ein freistar å reformulere formelen på ord for ord-nivå, i staden for på setningsnivå, og prøver å finne ekvivalentar til kvart av orda "Far", "Son" og "Heilag Ande". Duck hevdar at ei dynamisk ekvivalent omsetjing ikkje ein gong treng å vere i triadisk form. Skal ein finne nye måtar for triadisk namngjeving foreslår ho "Source, Word and Liberating Spirit".¹⁸³ Radford Ruether sitt alternativ frå Women-Church, kommenterer Duck med å seie at det er kreativt i måten å namngje Gud på og i å bruke Skrifta på, men at det ikkje høver til dåp i kristne fellesskap. Grunnen til dette, er at det unngår å stadfeste Jesus Kristus si unike deltaking i guddommen. "Source" og "Liberating Spirit" er i følgje Duck, akseptable namn på den fyrste og den tredje personen i treeininga, og uttrykket "through the power of" kan vere meir uttrykksfullt enn "in the name of",¹⁸⁴ og dette, seier ho, er moment frå Radford Ruether som vil vere med å bidra til hennar eigen rekonstruksjon av den trinitariske dåpsformelen. Det sjette alternativet, frå United Church of Christ si Book of Worship, der ein vel å framleis bruke den trinitariske dåpsformelen, men freistar å balansere den med feminint språk andre stadar i liturgien, er i følgje henne eit dårleg alternativ. Dette gjev inntrykk av at ein må bruke maskulint språk for at det skal vere gyldig dåp, hevdar ho. Om ein skal bruke den tradisjonelle dåpsformelen, men balansere den med feminint språk, tykkjer Duck at alternativet i frå Riverside Church er mykje betre.¹⁸⁵

Duck gjer stort sett greie for kvifor ho kategoriserer alternativa som ho gjer, men eg har problem med å sjå kvifor dette siste alternativet, å balansere formelen med feminint språk elles i dåpsliturgien, høyrer under kreativ ritualisering. Sidan dei vel å halde fram med å bruke den tradisjonelle dåpsformelen ville eg tru at også dette alternativet høyrde under metoden for å minnast

181Ibid. s. 183.

182Ibid. s. 182.

183Ibid. ss. 183-184.

184Ibid. s. 182.

185Ibid.

saman med til dømes formelen som Riverside Church i New York har utvikla, som utfyller den trinitariske formelen med feminint språk.

3.6 Duck sitt forslag til ein alternativ dåpsformel

Som nemnt ovanfor, hevdar Duck at det beste alternativet ho kan finne som erstatning for noverande praksis med å nytte den trinitariske dåpsformelen, er å erstatte den med tre spørsmål der dåpskandidaten eller fadrane stadfestar trua på den treeine Gud. Hennar forslag til dåpsliturgi, er at ein byrjar med eit opningsord som er "rik på allusjonar til Skrifta", og deretter vert dåpskandidatane presentert. Deretter fylgjer det Duck kallar "a ritual of disaffiliation from the patriarchal powers of this world and affiliation in loving discipleship with the God of Jesus Christ",¹⁸⁶ og så bed ein ei takkebøn over vatnet. Deretter, seier ho, vil liturgen spørje dåpskandidatane og kyrkjelyden om å stadfeste trua si ved å svare på dei tre spørsmåla. Dei tre spørsmåla Duck føreslår er: "Do you believe in God, the Source, the fountain of life?", "Do you believe in Christ, the offspring of God embodied in Jesus of Nazareth and in the church?" og "Do you believe in the liberating Spirit of God, the wellspring of new life?".¹⁸⁷ Etter kvart av spørsmåla vil dåpskandidaten svare "I believe" og ein auser, eller dukker ned i, vatnet. Vidare seier Duck, vil ein etter dåpen ha handspålegging og salving med olje og ei dåpsbøn "N, through the power of God you have been baptized into a new relationship with God and his community. You have put on Christ. 'Whoever is in Christ is a new creation. The old has passed away, the new has come.' You have passed through the waters of new life. Together we join in exodus from the injustice and sin of this world towards God's new age."¹⁸⁸ Til slutt vil fellesskapet ta i mot dei personane som nyleg hadde vorte døypt, og så saman dele nattverdsmåltidet.

Duck hevdar at hennar alternativ til dåpsliturgi namngjev Gud på ein akseptabel måte, stadfestar trua på den treeine Gud, gjev ei oppsummering av den kristne trua, fyller den liturgiske funksjonen, har resonans i Skrifta og har potensial til å verte akseptert økumenisk.¹⁸⁹ Dette ser vi er i tråd med det ho tidlegare sette fram som meininga eller målet med dåpsformelen,¹⁹⁰ og kriteria hennar for ein alternativ dåpsformel.

Når det gjeld namngjeving av Gud, peikar ho på at hennar forslag unngår hovudsakleg maskulint språk om Gud. Unntaket er mannen Jesus frå Nasaret, men det forsvarar ho med at dette vart sett i samband med heile kyrkja som Kristi kropp. Elles viser ho til at sjølv om enkelte vil hevde at omgrepet "Gud" gjev maskuline konnotasjonar, brukar ho det som eit ikkje-kjønna

¹⁸⁶Ibid. s. 185.

¹⁸⁷Ibid.

¹⁸⁸Ibid. ss. 185-186.

¹⁸⁹Ibid. ss. 186-188.

¹⁹⁰Ibid. ss. 153-158.

omgrep. Ho seier også at ho valte å bruke "Gud" om alle dei tre personane for å understreke einskapen og likskapen i Gud som "Kjelde, Kristus og Ande".¹⁹¹ Vidare hevdar Duck at dette er ei stadfesting av trinitarisk tru, då alle dei tre personane vert nemnt som "Gud". Ho brukar ein funksjonstittel, "Liberating Spirit", men elles brukar ho metaforar som er assosiert med ein av personane, men hevdar at ho gjer det utan å "rely on the doctrine of appropriations". Ved å referere til dei tre personane i treeininga som "fountain", "offspring" og "wellspring", hevdar Duck at ho freistar å framstille det indre forholdet mellom personane i treeininga metaforisk, og særleg til dåp tykkjer ho det høver med desse beslekta vassmetaforane, som ho seier også vert vidareført i frasa "you have passed through the waters of new life" som lyd etter dåpen.¹⁹² Om trinitarisk tru seier ho også at ho kallar Kristus "the offspring of God", for å unngå både det maskuline språket og ei forståing av at Sonen er underordna Far, slik ho meiner det er naturleg å tolke det tradisjonelle kristne språket om Far og Son, sett i ljøs av dei menneskelege erfaringane ein har gjort med fedrar og søner. Å kalle Jesus for "the offspring of God" gjev eit hint om dei tradisjonelle forståingane av treeininga sitt indre liv. Ho hevdar at det er nok å berre gje eit slikt lite hint, ein treng ikkje å utdjupe meir enn dette. Vidare hevdar ho at namngjevinga av Gud i hennar forslag, fungerer som oppsummering av den kristne trua, og spesifiserer den Gud som dåpen skjer gjennom.¹⁹³

Vi har tidlegare sett på kva Duck, basert på den trinitariske dåpsformelen, ser som funksjonane til ein dåpsformel. I tråd med desse funksjonane, hevdar ho at orda ho foreslår vil lyde saman med vassdåpen og vitne om den Gud som vart gjort kjent i Jesus Kristus og i kyrkja. Saman med vatnet vil desse skape eit dramatisk sentrum i ritualet. Ho hevdar at metaforane i hennar alternativ er levande og tilgjengelege, og at dette gjer at dei høver godt til doksologisk bruk elles i kristent bønne- og gudstenesteliv.

Duck seier at ho freista å la orda ha resonans i Skrifta. "Fountain of life" – livsens kjelde – kjem frå Salme 36,10: "For hjå deg er livsens kjelde, i ditt ljøs ser vi ljøs."¹⁹⁴ Bak det andre spørsmålet, "Do you believe in Christ, embodied in Jesus of Nazareth and in the church?", kling både Joh 1,14 ("Og Ordet vart menneske") og 1. Kor 12,27 ("Men de er Kristi kropp"). "Wellspring" går tilbake til Johannes 4, og Duck hevdar at kjelda i Joh 4,14 kan tolkast som Andens gåve.¹⁹⁵ Bakgrunnen for uttrykket "liberating Spirit", som ho diskuterte i samband med Radford Ruthers sin alternative dåpsliturgi, finn Duck i skriftstadar som Luk 4,18-19; Jes 61,1-2 og 2. Kor

¹⁹¹Ibid s. 186.

"Kjelde, Kristus og Ande" er mi omsetjing av "Source, Christ and Spirit" som er namna Duck gjev personane i den treeine Gud.

¹⁹²Duck s. 186.

¹⁹³Ibid. ss. 186-187.

¹⁹⁴Duck brukar i fyrste spørsmålet til dåpskandidaten både ordet "source" og "fountain" (Duck s. 185) som begge i denne samanhengen best kan omsetjast til norsk med "kjelde".

¹⁹⁵Duck s. 188.

3,17.¹⁹⁶ Ho legg vekt på at dåpen er eit teikn på den nye tidsalderen, og at ein går i frå dei patriarkalske strukturane inn i nye former for forhold. I denne samanhengen gjer ho også bruk av Radford Ruther sitt bilete av ei exodus-vandring ut av dei urettferdige strukturane til det patriarkalske samfunnet. Duck seier at den triadiske strukturen i hennar dåpsdialog har resonans i Matt 28,19, om ikkje i innhald, så i form.¹⁹⁷

Ho hevdar også, at sjølve den dialogiske utforminga av hennar alternativ undergraver hierarkiske idear, då det ikkje berre involverer liturgen, men når det er dåp, vert heile fellesskapet invitert til å stadfeste trua.¹⁹⁸

Duck hevdar at hennar alternativ har gode moglegheiter til å verte akseptert økumenisk. Grunnane til dette er at det namngjev Gud og summerer kristen tru på ein måte som dei fleste kristne kan godkjenne. Dette, seier ho, er dels på grunn av at det har resonans i Skrifta, men også fordi metaforane er levande og kan verte forstått på tvers av kulturar. Ho hevdar også at ein har brukt ein dåpsdialog gjennom store delar av den vestlege kristne historia og at hennar alternativ derfor står i kontinuitet med den kristne tradisjonen. I tillegg, gjer hennar alternativ noko med problematikken kring hovudsakleg maskulint språk om Gud, som Duck hevdar det er naudsynt å ta tak i, om kristen einskap ikkje skal vere bygt på undertrykking og urettferd.¹⁹⁹

3.7 Oppsummering

I dette kapittelet har vi sett korleis Duck tolkar dei ulike dimensjonane som Limadokumentet la vekt på i dåpen. Vidare presenterte eg hennar kriterium for å evaluere alternative dåpsformlar, nemleg korleis ein namngjev Gud, liturgisk funksjon, om den har resonans i Skrifta og om den har potensial til å verte godkjent økumenisk. Deretter såg vi korleis ho, basert på dei før nemnte kriteria, vurderte ulike alternativ til den trinitariske dåpsformelen. Duck utvikla tre ulike metodar, ein metode for å minnast, ein metode for å omsetje og ein metode for kreativ ritualisering, der alle har som siktemål å rekonstruere kristen gudsteneste slik at den ikkje støttar det patriarkalske samfunnet. Til slutt såg vi på hennar eige forslag som ho hevdar gjer nytte av alle desse metodane, og som ho også hevdar oppfyller alle av dei ovanfor nemnte kriteria på ein tilfredsstillande måte.

¹⁹⁶Ibid. s. 178.

¹⁹⁷Ibid. s. 188.

¹⁹⁸Ibid. s. 187.

¹⁹⁹Ibid. s. 188 og s. 7.

4. METAFORAR

4.1 Innleiing

I kapittel to peikar Duck på at meining i metaforar vert skapt av assosiasjonar til erfaringar vi har gjort. Ho seier at sjølv om ein vert fortalt korleis ein skal forstå ein metafor, forandrar ikkje det på korleis ein faktisk forstår metaforen.²⁰⁰ Diskusjonar om "Far" eller "Mor" som metaforar for Gud, må ta omsyn til korleis foreldre-barn forhold vert erfart i den aktuelle kulturen. Her ser vi at Duck meiner ein bør ta omsyn til konteksten når vi vel kva slags namn vi brukar for å tiltale Gud med. Eg tykkjer det er verdt å merkje seg at ho set dette framfor den motkulturelle effekten til kristentrua i eit samfunn. Eg tolkar dette slik at ho tykkjer ordet "Far" er så øydelagt i eit patriarkalsk samfunn at det ikkje er mogleg å nytolke det.²⁰¹

Duck si forståing av at språk om Gud er metaforisk, er eit av hovudpremissa i hennar argumentasjon kring utvikling av nye dåpsformlar. Dessverre definerer Duck aldri omgrepet "metafor". I dette kapitlet skal vi sjå korleis ho argumenterer for at språk om Gud er metaforisk, deretter kva metaforteori ho hevdar at ho støttar, og korleis ho forstår denne, samt kva dette får å seie for "Far" som metafor for Gud og invensjon av metaforar og bruken av desse. I det teoretiske innsteget til denne oppgåva, presenterte eg kort korleis ein kan forstå kva ein metafor er, og i dette kapitlet skal vi sjå nærare på Kövecses sin forståing av konseptuelle metaforar, som eg vil hevde viser oss at metaforar er grunnleggjande for *korleis* vi tenkjer om ulike emne. Vidare skal vi sjå på Duck si løysing i utfordringa om korleis namngje Gud på ein adekvat måte, nemleg å skape metaforar som kan fungere som komplementære modellar. For å balansere eller fjerne referansar til kjønn, skal vi sjå at ho nyttar Eugene A. Nida sin omsetjingsteori. Avslutningsvis vil eg kommentere korleis den metaforiske teologien går saman med nyare metaforteori, som til dømes Ricoeur, som den hevdar å støtte.

4.2 Språk om Gud er metaforisk

Duck seier at det er viktig å erkjenne at språk om Gud er metaforisk. Ho støttar seg til Paul Tillich,²⁰² og seier at grunnen til at språk om Gud er symbolsk eller metaforisk, er at Gud ikkje er kva som helst slags subjekt. Tillich seier at så snart vi adresserer Gud eller skildrar Gud i termar

²⁰⁰Ibid. s. 15.

²⁰¹Døme på utsegn eg tolkar slik:

Duck s. 19: "What sense does it make to point to "divine revelation" communicated through words deeply embedded in human experience and then to ask believers to suspend their experience related to these words?"

Duck s. 15: "Metaphors make meaning through association with lived experience; and, even if a systematic theologian declared how worshipers *should* understand the metaphor, that would not affect their actual experience of the metaphor."

²⁰²Paul Tillich (1886-1965); tysk-amerikansk teolog og religionsfilosof. Vert rekna som ein av dei største og viktigaste teologane i det tjuande hundreåret.

som er basert på menneskeleg erfaring og forhold, snakkar vi symbolsk, då alt som vert sagt om Gud utanom at "God as being-itself is the ground of the ontological structure of being without being subject to this structure" ikkje lenger er eit konsept, det er indirekte, og peikar på noko bortanfor seg sjølv.²⁰³ Ho siterer så David Tracy,²⁰⁴ som konkluderer med at "the use of the expression "God" signals the presence of religious-as-limit use of language".²⁰⁵ Med Duck sine ord: "The use of the term "God" signals metaphorical use of language."²⁰⁶ For å underbyggje dette, seier ho at "klippe", "far", "mor" eller "kjærleik" kan bokstaveleg tala referere til menneskeleg erfaring, men når dei refererer til Gud, vert dei metaforar, ikkje bokstaveleg, kognitive utsegn. Gud er ikkje klippe eller menneske, og Gud viser kjærleik på måtar som overgår menneskeleg kjærleik. Derfor er liturgisk språk metaforisk, fordi det talar mykje om Gud og "divine-human relationship".²⁰⁷ Duck seier altså tydeleg at metaforar er viktige, men ho seier ikkje så mykje om *kvifor* språk om Gud er metaforisk, men understrekar *at* det er det. Metodisk sett svarar dette til skilnaden mellom å forklare noko, og å skildre noko. Ho vel her den sistnemnte framgangsmåten, men det ville vore langt meir fruktbart om ho hadde gått djupare å freista å forklare kvifor språk om Gud er metaforisk.

4.3 Ny forståing av metaforar

Duck peikar på at ein ny forståing av metaforar har vorte viktig for teologien. Ho hevdar at inntil nyleg, var ein metafor sett på som ein "figure of speech" som erstatta eit manglande eller fråværande ord. Dette kunne vere å fylle inn hol i språket der det ikkje endå eksisterte ord. Slik fekk vi ord som "flyvenge", fordi dei likna på vengane til fuglane, og etter ei tid vart "venge" i denne tydinga ikkje lenger ein metafor, men eit samnamn. Ein metafor kunne også vere eit retorisk verktøy, som kunne imponere tilhøyrarar eller lesarar, utan å føye noko til meininga med utsegnet. Ein metafor vart dermed forstått som ein simile utan "som". Namngjevinga var altså basert på likskapen mellom dei to termene, og det vart ikkje sagt noko som ikkje like godt kunne vert sagt på ein annan måte.²⁰⁸ I motsetning til dette, finn vi metaforforståingar som er utvikla av personar som Ricoeur, McFague og Tracy, som Duck seier ho støttar. Hjå desse produserer ikkje berre ein metafor meining på grunn av likskapen, men også på grunnlag av ulikskapen mellom dei to termene. Også her kan metaforane fungere som språkinvensjon, som ornament eller som similer utan "som". Det karakteristiske er at metaforen involverer to meiningssystem, som inneheld element som både er like og ulike. Dette går ikkje føre seg berre på ordnivå, men på setningsnivå. Det handlar ikkje om

203Duck s. 12.

204David Tracy (1939-); katolsk prest og forskar. Professor i katolske studiar og teologi ved Divinity School ved University of Chicago. Har fleire æresdoktorat.

205Duck s. 13.

206Ibid.

207Ibid.

208Ibid.

at eitt ord erstattar eit anna, men at to meiningssystem vert sett saman for å skape eit utsegn. Det er ved å bringe saman det som ikkje eigentleg går saman, ein skaper ei spenning som openberrar meining.²⁰⁹ Metaforane kan strekkje grensene for menneskeleg tanke, slik at vi grip nye meiningar, seier Duck. Vidare støttar ho seg på Ricoeur, som hevdar at meininga vi får ut av ein metafor, ikkje kan uttrykkjast presist med andre ord. Dess meir metaforane er basert på spenninga mellom lik og ulik, dess mindre er det mogleg å omsetje dei. Metaforane kan verte parafrasert, men dette kan ikkje uttøme meininga deira.

Ho gjer seg også bruk av Max Black,²¹⁰ som har peika på at metaforar skapar meining gjennom det han kallar "systems of associated commonplaces". Han brukar dømet "a man is a wolf". Dette utsegnet framkallar ikkje meininga like mykje basert på ein ordboksdefinisjon av "ulv", som gjennom det folk assosierer med ulven i ein gitt kultur. Ein ekspert kunne finne at denne assosiasjonen ikkje stemde med røynda, men det er det allment aksepterte som er viktig for å skjønne metaforen. Derfor, seier Duck, er metaforen avhengig av assosiasjonane folk som ein heilskap har, med tankar, kjensler, kroppar og historier.²¹¹

4.4 Far som metafor for Gud

Duck attgjev Linda J. Clark,²¹² som har applisert desse tankane frå Black, på korleis kyrkja brukar "Far" som metafor for Gud. Clark seier at ein ikkje kan disassosiere ordet "far" frå bruken i dagleg tale. Duck understrekar at dermed er metaforen "Far" i kristen kultus, påverka av meininga "far" har i kvardagslivet, og ikkje berre av forståingar frå Skrifta og kyrkja sin tradisjon, omlag slik vi såg at i dømet til Black, var det dei allment akseptert assosiasjonane til "ulv" som gav metaforen "a man is a wolf" meining. Duck hevdar også at når ein brukar to termar saman i ein metafor, påverkar dette måten begge termene vert forstått på. I følge Duck, argumenterer Black for at når ein seier "a man is a wolf", påverkar dette ikkje berre korleis ein ser på menn, men også korleis ein ser på ulvar. Ved å bruke ein metafor som dette, får ein ulven til å framstå meir menneskeleg enn han elles ville. Dette appliserer Duck på diskusjonen om "Far" som metafor for Gud, og seier: "This aspect of metaphorical language means that if we call God "Father", something godlike rubs off on human fathers by association."²¹³ Eg vil då spørje: Vil dette kanskje også seie at måten vi forstår Gud som Far på, ein far som elsker borna sine og er miskunnsam, nådig og tilgjevande, også positivt kan fungere som ein modell for jordiske fedrar?

²⁰⁹Ibid. s. 14.

²¹⁰Max Black (1909-1988); professor i filosofi ved Cornell University i Ithaca, New York. Black har vore ein leiande person innan analytisk filosofi. Han har jobba med språk-, matematikk-, vitenskaps- og kunstfilosofi.

²¹¹Duck s. 15.

²¹²Linda Clark; James R. Houghton Scholar of Sacred Music ved Boston University School of Theology og Director of the Master of Sacred Music Degree der, underviser i "music and worship", hymnologi og teologi.

²¹³Duck s. 16.

Vi har alt vore innom at Duck ser det som viktig for forståinga av metaforar at termene som vert sett saman både er like og ulike kvarandre, og at det er denne spenninga som skapar mening. Det same er tilfelle når det gjeld "Far" for Gud. Gud er både lik og ulik menneskelege fedrar, men, hevdar ho, på grunn av stadig bruk av "Far" om Gud, har omgrepet mista "den metaforiske kvaliteten"; spenninga er borte, og Gud vert oppfatta berre som *lik* menneskelege fedrar. At det også vert hevda at "Far" om Gud er ein analogi, og ikkje ein metafor, viser at metaforen har mista si kraft. Dette er fordi analogiar gjev mening gjennom delvis likskap, ikkje gjennom spenninga mellom lik og ulik. Til og med dei mest kjærlege, menneskelege fedrane, er menneske som er ulike Gud, sjølv om dei finaste far-barn forhold speglar noko av det guddommelege-menneskelege forhold.²¹⁴

Vidare seier ho at når ein forstår at metaforar skaper mening gjennom eit system av "associated commonplaces" gjer det til inkje ideen om at "Far", når det vert brukt om Gud, ikkje har noko med den kvardagslege bruken av "far" å gjere. Ho refererer til Donald G. Bloesch,²¹⁵ som hevdar at dei trinitariske namna på Gud er ontologiske symbol, basert på guddommeleg openberring og ikkje personlege metaforar som har kulturell erfaring som kjelde. Dette kommenterer ho med å spørje kva nytte det gjer å peike på guddommeleg openberring som vert kommunisert med ord som er djupt planta i menneskeleg erfaring, og så krevje at dei truande skal løyse seg frå erfaringane dei har knytt til desse orda. Ho slår fast at både born og vaksne forstår religiøst språk på bakgrunn av assosiasjonar til livet elles. "Far" er ein metafor, og den gjev mening sett i samband med menneskeleg erfaring av farskap.²¹⁶

I følgje Duck, er det eit problem om ein stadig kallar Gud "Far", fordi folk då gløymer at Gud både er lik og ulik dei menneskelege termene vi brukar for å snakke om Gud, og derfor gjerne trur at ein spesiell måte å snakke om Gud på, er bokstaveleg sann. Ho brukar McFague, som i si bok *Metaphorical Theology* seier at om ein ikkje har mange komplementære modellar som kan skildre kompleksiteten i det guddommelege-menneskelege forholdet, vert avgudsdyrking konsekvensen. Duck hevdar, med McFague, at ordet "Far" for Gud, har vorte ein slik avgud. Duck seier det ikkje eksplisitt, men eg ser det som rimeleg at ein av grunnane til at dei hevdar at dette omgrepet har vorte ein avgud, er at dette er noko som menneske har laga sjølv, slik som gullkalven i Exodus 32, og deretter tilbed som ein gud, og vidare at dette omgrepet formidlar eit reduktivt gudsbilete, i og med at det freistar å fange Gud i noko mindre, slik også ei avbiling gjer.

²¹⁴Ibid. s. 19.

²¹⁵Donald G. Bloesch (1928-) professor emeritus i teologi ved University of Dubuque Theological Seminary.

²¹⁶Duck s. 19.

4.5 Endring i metaforar

Som vi veit, er språket vårt stadig i endring. Ein av grunnane til at metaforar kan endre meaning eller forsvinne, er at det vi assosierer dei med, det Duck kallar "associated commonplace", endrar seg eller forsvinn. Ho brukar kongelege metaforar som eit døme på metaforar som har vorte endra fordi føresetnadene folk har for å forstå dei har endra seg.²¹⁷

Eit anna aspekt knytt til metaforar og endring, er skiljet mellom levande og døde metaforar. I ein levande metafor, vert spenninga mellom dei to termene framleis oppfatta og kan dra oss mot å oppdage nye meiningar, medan ein død, eller bokstavleggjort, metafor har liten kraft til å framkalle noko nytt, fordi den har vorte så daglegdags. Ho siterer igjen McFague, som seier at det verste for ein metafor er "assimilation – the shocking, powerful metaphor becomes trite and accepted".²¹⁸ Duck set opp livssyklusen til ein metafor slik: fyrst kan ein metafor vere så sjokkerande at den skaper vantru, sidan når den er ein levande metafor, skaper den ny innsikt, deretter vert den død eller bokstavleggjort. Vidare brukar Duck Ricoeur sitt utsegn om at det ikkje finst levande metaforar i ei ordbok, saman med ei ordbok der ein av definisjonane på Far er "den fyrste personen i treeininga", til å understreke sitt poeng om at "Far" er ein død metafor for Gud. Ho hevdar også at metaforar som har vorte brukt lenge i gudstenestefeiring, kan slutte å framkalle innsikt. I følge Duck, har McFague observert at når vi i nattverden siterer Jesus som sa "dette er min kropp", reagerer vi verken med overrasking, glede eller vantru, i staden høyrer vi ikkje metaforen i det heile. Duck slår fast at vi må bruke metaforar for å snakke om Gud, men at når kristne repeterer dei same metaforane i hundreår etter hundreår forsvinn spenninga mellom "er" og "er ikkje" i metaforen, og dermed forsvinn også moglegheita for at metaforen kan framkalle "fresh awareness of God".

Det er verdt å merke seg at det ho ser som problemet, er at vi som kristne held fram med å bruke mange av dei same metaforane som kristne alltid har gjort, men utan at vi forstår dei som metaforar. Som nemnt tidlegare, forstår eg Duck som at ho ser eit behov for å "remetaforisere" språket vårt om Gud. Dette bør gjerast dels ved ein stadig invensjon av metaforar for Gud, fordi dei eksisterande alltid vil verte utslitne og ikkje lenger skape ny innsikt om kven Gud er, og dels ved å leggje større vekt på at alle metaforar om Gud berre er metaforar og ikkje seier noko endeleg om Gud. Grunnane til at dette er viktig, er at det er håplaut å skulle fasthalde metaforane når det dei får meaning frå stadig endrar seg, og i tillegg vil ein metafor etter ei tid verte tolka bokstaveleg, og ikkje lenger skape meaning i spenningsfeltet "er/ er ikkje".²¹⁹

²¹⁷Ibid. s. 17.

²¹⁸Ibid. s. 16.

²¹⁹Ibid. ss. 16-17.

4.6 Konseptuelle metaforar

Duck hevdar at vi må forstå metaforar i spenninga som oppstår mellom dei to termene, og om denne spenninga ikkje lenger finst, må ein forkaste metaforen til fordel for nye metaforar. Samstundes har vi også sett at ho hevdar å vere samd med Ricoeur som seier at ein metafor vanskeleg kan omsetjast. Det springande punktet, er at både ho og Ricoeur skil mellom levande og døde metaforar, men dei ser ikkje ut til å meine det same med uttrykka. Ricoeur talar om uttrykk som har kome inn i språket vårt og som ikkje lenger vert oppfatta som metaforar, såkalla katakreser,²²⁰ som til dømes "flaskehals" eller "stolbein", medan Duck hevdar at "Far" brukt om Gud er ein død metafor. Dette kan ho berre gjere fordi ho meiner å vite at alle ser på "Far" om Gud som eit uttrykk som skildrar Gud som heilt lik menneskelege fedrar. For å utvide perspektivet vårt på metaforar vil eg bringe inn ei metaforforståing henta frå Zoltán Kövecses. Denne syner både korleis metaforar, også dei vi ikkje tenkjer over er det, styrer tankane våre, og den vektlegg spenninga mellom termene, og som ser på kva hjå dei som kan seiast å vere likt, på ein måte som skapar mening.

Kövecses byggjer vidare på idear frå George Lakoff²²¹ og Mark Johnson²²² si viktige bok *Metaphors We Live By*. Deira hovudidé var at metaforar, eller det dei kallar metaforiske konsept, ikkje berre syner korleis vi snakkar om ulike tema, men i mykje større grad enn vi er klar over, styrer måten vi tenkjer om dei tema der vi bruker desse metaforane.²²³ Lat oss sjå på nokre døme frå denne boka, døme også Kövecses viser til:

AN ARGUMENT IS WAR
Your claims are *indefensible*.
He *attacked every weak point* in my argument.
His criticisms were *right on target*.
I *demolished* his argument.
I've never *won* an argument with him.

LOVE IS A JOURNEY
Look *how far we've come*.
We're *at a crossroads*.
We'll just have to *go our separate ways*.
We can't *turn back* now.
I don't think this relationship is *going anywhere*.²²⁴

220Soskice s. 61.

221George P. Lakoff (1941-); professor i kognitiv lingvistikk ved University of California i Berkeley.

222Mark L. Johnson (1949 -); Knight Professor of Liberal Arts and Sciences ved University of Oregon. Har jobba mykje med filosofi, kognitiv vitenskap og kognitiv lingvistikk.

223Lakoff og Johnson, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago og London, 1980. Andre utgåve 2003, ss. 3-6.

224Dette er berre nokre av døma som Kövecses brukar. Kövecses, Zoltán. *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002, s. 5.

Desse døma viser korleis vi brukar blant anna konsept a krig og reise, som kjelde for å skildre målkonsepta argumentasjon eller kjærleik. Eg har latt vere å omsetje uttrykka til norsk, då eg trur at ein med eitt blikk, ser at dei fleste av desse metaforane finst i liknande former på norsk. Eg følgjer Kövecses, og brukar store bokstavar i mindre skriftstorleik for den konseptuelle metaforen, og kursiv for metaforiske lingvistiske uttrykk.²²⁵ Grunnen til at ein ynskjer å skilje ut den konseptuelle metaforen, er at dette ikkje vert uttrykt eksplisitt, men er konseptet som ligg under dei metaforiske uttrykka.²²⁶ Forholdet mellom det lingvistiske uttrykket og den konseptuelle metaforen, er at det lingvistiske uttrykket, altså det vi seier, gjer tydeleg den konseptuelle metaforen, altså måten ein tenkjer på.²²⁷ Den konseptuelle metaforen vert gjerne ikkje nemnt spesifikt, og ofte er vi ikkje klar over at den finst. Likevel ser vi at ein heil del vanlege uttrykk er koherente med denne underliggjande metaforen. Det interessante, er i kor stor grad dette formar korleis vi tenkjer om desse konsept a. Det at vi gjerne snakkar om kjærleik som ei reise, har det noko å seie for *korleis*, og *kva*, vi tenkjer om kjærleik?

I kapittel ein, såg vi at ein metafor kan framstillast som "X er Y", men korleis er det eigentleg vi forstår X gjennom Y? Det finst element i Y som korresponderer med element hos X, og desse refererer ein gjerne til som "mappings" på engelsk.²²⁸ Kövecses har vist oss kva slags "mappings" som gjeld i den konseptuelle metaforen LOVE IS A JOURNEY.

Source. JOURNEY		Target: LOVE
the travelers	->	the lovers
the vehicle		the love relationship itself
the journey		events in the relationship
the distance covered		the progress made
the obstacles encountered		the difficulties experienced
decisions about which way to go		choices about what to do
the destination of the journey		the goal(s) of the relationship ²²⁹

Når ein ser det sett opp på denne måten, er det lett å tenkje at desse elementa i målet har vore der heile tida, og at ein bruker denne metaforen nettopp fordi desse elementa korresponderer med kvarandre, men Kövecses argumenterer for at det ikkje er slik, at det var fyrst når ein appliserte metaforen reise på området kjærleik at konseptet kjærleik fekk akkurat denne strukturen eller desse elementa. Om ein ikkje er samd i dette, foreslår han følgjande eksperiment: Prøv å førestille deg

²²⁵Kövecses s. 5.

²²⁶Ibid. s. 4.

²²⁷Ibid. s. 6.

²²⁸Eg vel å bruke den engelske termen for dette.

²²⁹Kövecses s. 7

mål, val, vanskar, progresjon på området kjærleik, utan å ta i bruk terminologi knytt til reise. Kan du tenkje deg målet for eit kjærleiksforhold, utan at du samtidig tenkjer på å nå ein destinasjon på slutten av ei reise? Kan du tenkje på progresjonen i eit kjærleiksforhold, utan å tenkje på distansen ein legg bak seg på ei reise? Kan du tenkje på dei vala ein gjer i eit kjærleiksforhold, utan å samtidig tenkje på å velje retning på ei reise? Vanskane du truleg har med dette, hevdar Kövecses viser at målet "kjærleik" ikkje er strukturert uavhengig av, eller før ein sett det saman med, konseptet "reise".²³⁰

Etter å ha sett på korresponderande element i to ulike konsept som gjer at vi kan forstå det eine i lys av det andre, melder spørsmålet seg om kva det er ved desse konsepta som "treff" kvarandre. Når vi set opp ein metafor som "X er Y", verkar det som heile konsept X er heile konsept Y, men dette kan ikkje stemme, for konsept X kan ikkje vere heilt det same som konsept Y. Som vi har sett, finst det nokre likskapar mellom dei to konsepta, og det er denne overlappinga som gjer metaforen meningsfull. Hadde vi ikkje sett kva som korresponderer i dei to konsepta, ville vi ikkje skjont metaforen. "The metaphorical mappings" mellom konsept X og konsept Y, som vi nemnte tidlegare, er altså berre delvise. Derfor må vi spørje kva delar av kjeldekonseptet som treff kva delar av målkonseptet.²³¹

Appliserer vi dette på problemstillinga med å kalle Gud "Far", er "Gud" X, målkonseptet i Kövecses sin terminologi, medan "Far" er Y, kjeldekonseptet. Ein freistar altså å forstå målet betre gjennom kjelda. For at dette skal fungere, kan ikkje, som Soskice peika på, X og Y vere heilt like. Det er i spenninga mellom dei to termane meininga oppstår. Som vi nettopp har sett hjå Kövecses, kan ein kartleggje kva aspekt i dei to konsepta som overlappar kvarandre. Seier ein "Gud er ein klippe", eit døme Duck brukar, freistar ein å skildre nokre kvalitetar hjå Gud som er mindre kjent eller vanskelege å forstå, ved å samanlikne Gud med ein klippe som har nokre kvalitetar som er meir kjent eller tilgjengelege hjå ein klippe enn hjå Gud. Kövecses kallar dette "the principle of unidirectionality"; den metaforisk prosessen går frå det meir konkrete til det meir abstrakte, og ikkje andre vegen.²³² Vidare er det altså berre nokre kvalitetar med klippen ein hevdar Gud har, medan andre element av klippen ikkje er meint å skulle appliserast på Gud; ein freistar ikkje å seie at Gud er grå! Vanlegvis reflekterer vi ikkje over kva for element i målet som korresponderer med kjelda, vi forstår det automatisk, og slik vert metaforen meningsfull for oss. I høvet med å kalla Gud "Far", byr dette tydelegvis på større problem, og ein har fått kritikken som Duck forfektar, at Gud vert oppfatta akkurat som menneskelege fedrar.²³³

²³⁰Ibid.

²³¹Ibid. s. 79.

²³²Ibid. s. 6.

²³³Duck s. 19.

4.7 "Literal" vs. "metaphorical"

At "Far" for Gud vert oppfatta bokstavleg, og ikkje metaforisk, formulerer Duck slik: "Sometimes, when the tensive quality of a metaphor referring to God is lost, people assume a particular way of speaking about God to be literally true. They forget that God is both like and unlike whatever human terms are used to speak about God."²³⁴ Som vi har sett, vil ikkje omgrepa fungere som ein metafor om ein oppfattar dei som heilt like, men her bringer Duck inn i eit anna moment, nemleg sanning. Ho gjev ikkje noko forklaring på kvifor dette skulle vere eit tema i denne samanhengen. Det er ikkje nokon grunn til å rekne noko som er presentert i ein metafor, som meir eller mindre sant på grunn av det at det vert uttrykt i ein metafor.²³⁵ Meiner ho at det ikkje er mogleg å tru at det er sant at Gud er Far, og ikkje berre *som* ein Far,²³⁶ utan at det tyder at ein set likskapsteikn mellom Gud og menneskelege fedrar? Seinare seier Duck at "to say that liturgical language is metaphorical is not to challenge its claim to truth, but to consider how it does reveal truth."²³⁷ Då er det vanskeleg å forstå kvifor ho elles set eit forholdsvis skarpt skilje mellom "literal" og "metaphorical". Her kunne ho med fordel ha klargjort betre kva ho legg i desse termane.

4.8 Komplementære modellar

James F. Kay²³⁸ oppsummerer argumentasjonen til Duck slik: Av historiske og sosiologiske grunnar er Bibelen berre *ei* av kjeldene for språket vårt om Gud. Bibelen er ein prototype som illustrerer at språket om Gud ikkje kan innskrenkast til ein metafor eller ei gruppe metaforar, men på bakgrunnen av dette mangfaldet vert kristne invitert til å bruke metaforar som betre skildrar deira erfaring av Gud. Bibelen skal ikkje forståast som at den avgrensar eller ekskluderer metaforar for Gud, og derfor er det einaste prinsippet for å velje metaforar pluralitet og mangfald.²³⁹ Som vi har sett, brukar Duck McFague, som hevdar at om ein ikkje stadig skaper nye metaforar som kan fungere som komplementære modellar, endar ein opp med avgudsdyrking. Eg nemnde at eg ser det som sannsynleg at grunnen til at dei vil hevde dette, er både at det er noko ein har produsert sjølv, men

²³⁴Ibid. s. 17.

²³⁵Sjå Soskice ss. 90-93 for ei kort og interessant drøfting kring spørsmålet om metaforar og sanning. Her seier ho blant anna at "the idea that each metaphor is simultaneously literally false and metaphorically true lacks plausibility".

²³⁶"Thus Christians who confess that 'God is our heavenly Father' will agree that 'we think of God as Father' but not that 'we think of God as if he were a Father.' The subtle but all-important difference between saying 'as' and saying 'as if' is the difference between truly metaphorical speech and speech that treats its metaphors as mere tropes or ornaments". Green, Garrett. "The Gender of God and the Theology of Metaphor" i *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (ed. Alvin F. Kimel, Jr.), Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., / Leominster: Gracewing, 1992. s. 53.

²³⁷Duck s. 20.

²³⁸James F. Kay; Joe R. Engle Professor of Homiletics and Liturgics ved Princeton Theological Seminary i New Jersey.

²³⁹Kay, James F. "In Whose Name? Feminism and the Trinitarian Baptismal Formula" i *Theology Today*, Vol. 49, Nr. 4. Januar 1993, Princeton, New Jersey. s. 527.

kanskje viktigare i deira samanheng, er det at det reduserer Gud; Han som ikkje fullt ut kan verte skildra i vårt avgrensa språk. Bibelen har også mange ulike måtar å omtale Gud på, og Duck viser korleis dei ulike måtane å omtale Gud på kan fungere komplementerende.²⁴⁰ Her ser det ut til at ho nyttar det gamle reformatoriske prinsippet om å la Skrifta tolke Skrifta. Om ein derimot skal skape nye metaforar, uavhengig av Skrifta, som er det både McFague og Duck argumenterer for, fungerer ikkje Skrifta lenger som autoritet, men som startpunkt og inspirasjon for våre metaforar. Det underliggjande premissen bak dette kravet er at Gud er ukjent.²⁴¹ Duck trur, som vi har sett, på ei viss form for openberring, men hevdar at fordi Gud ikkje kan fangast i våre ord og konsept, må vi stadig skape nye metaforar slik at vi kan få sjå meir av Gud. Eg tykkjer det er underleg at Duck ser ut til å vere meir skeptisk til kva orda våre kan romme, enn det Gud er. Vi vedkjenner oss trass alt ein Gud som har talt med menneskeleg språk gjennom historia, og som vart inkarnert som mennesket Jesus og talte til oss.

Duck seier eksplisitt at "the language of Christian worship draws on entirely human language".²⁴² Eg kan ikkje sjå kvifor det er tenleg for argumentasjonen til Duck å peike på dette, då eg ikkje ser kva som eventuelt skulle vere alternativet. Elles kan det seiast at den kristne tradisjonen i svært lang tid, har gjort seg bruk av i alle fall to tilfelle av språk Skrifta seier er lovprising som ikkje kjem frå noko menneske, men fyrst vart ytra av englar, nemleg "Ære vere Gud i det høgste, og fred på jorda blant menneske som Gud har glede i!" frå Lukas 2 som utgjer leddet "gloria" i gudstenesta og "Heilag, heilag, heilag er Herren Sebaot. All jorda er full av hans herlegdom." frå Jesaja 6, som er leddet "sanctus" i nattverdliturgien. Ein kan innvende at sjølv om dette skulle ha vorte sunge av englar, er det likevel uttrykt i menneskeleg språk slik at vi kan skjøne det.

4.9 Omsetjing av metaforar

Duck hevdar ho støttar Ricoeur si forståing av metaforar.²⁴³ Som vi såg i kapittel ein, inneber det ikkje berre at metaforar må tolkast meir i spenningsfeltet mellom "er" og "er ikkje", men også ein forståing av at metaforar vanskeleg kan omsetjast, utan at ein misser noko. Det er ikkje slik at vi kan "gå bak" eller "under" metaforen og finne det den "eigentleg" seier. Dette forstår eg som gjeldande, sjølv om ein freistar å omsetje ein metafor med anna metaforisk språk. Duck hevdar at tekstar som i utgangspunktet vart skreve med hovudsakleg maskulint språk, må omsetjast på ein måte som balanserer eller fjernar referansar til kjønn.²⁴⁴ Til dette vil ho bruke ein omsetjingsteori

²⁴⁰Duck s. 18.

²⁴¹Torrance s. 101.

²⁴²Duck s. 20.

²⁴³Ibid. s. 14.

²⁴⁴Ibid. ss. 93-94.

som vart utvikla for å omsetje Bibelen frå hebraisk og gresk til andre språk, nemleg Eugene A. Nida²⁴⁵ sin metode kalla "functional equivalence". Denne metoden freistar å gjere tekstane så tilgjengelege som mogleg for lesarane og lyttarane, og fokuset er på å kommunisere meininga i den originale teksten. For å få til dette, endrar ein gjerne grammatisk form, og ein kan også endre metaforar.

"A metaphor may be translated into discursive language or into another metaphor, so that "as white as snow" becomes "very, very white" or "as white as egret feathers" seier Duck.²⁴⁶ Dette dømet er truleg ein av dei enklaste formane for metafor, fordi det er så enkelt å skjønne kva forfattaren intenderte. Han freista å skildre noko som svært kvitt. Det inntrykket vi får av metaforar her, er at det er språkleg ornament, og kan like godt uttrykkjast "beint fram", eller ved ein annan metafor. Utfordringa vert mykje større når det ikkje er klårt akkurat kva som var meint, eller når metaforen, slik Ricoeur peikar på at metaforar gjer, formidlar så mykje at det ikkje kan uttrykkast på nokon annan måte. "Real metaphors are not translatable" sier Ricoeur. Og vidare "This is not that they cannot be paraphrased, just that such a paraphrase is infinite and incapable of exhausting the innovative meaning. [...] metaphor is not an ornament of discourse. It has more than an emotive value because it offers new information. A metaphor, in short, tells us something new about reality."²⁴⁷ Sjølv om Kövecses ikkje vil vere samd med Ricoeur i hans dom over "døde metaforar",²⁴⁸ peikar også dette i retninga av det vi lenger oppe såg hos Kövecses; at metaforar ikkje berre er uttrykk for noko ein like godt kunne ha sagt med andre ord, men at dei formar korleis vi tenkjer.

Duck innrømmer at det er vanskeleg å omsetje termar for å fjerne kjønnsbalansen som gjennomsyrrar mange tekstar, til dømes i Bibelen. Ho seier: "Metaphors are not fully translatable into non-metaphorical language and are not easily replaced by other metaphors [...] Thus dynamic equivalent translation can produce only approximate results".²⁴⁹ Denne metoden kan altså berre delvis lukkast med å omsetje metaforar, men eg forstår Duck slik at sidan saka er så viktig, nemleg å verte kvitt det patriarkalske grepet om språket, vil ho hevde at dette uansett er betre enn alternativet, som i hennar auge er å sitje att med eit språk som undertrykkjer kvinner.

245Eugene A. Nida (1914-); Amerikansk lingvist som vert rekna som ein av dei viktigaste fagfolka innan bibelomsetjing.

246Duck s. 94.

247Ricoeur ss. 52-53.

248Ricoeur s. 52 seier at døde metaforar er "really no longer metaphors properly speaking", medan Kövecses s IX hevdar at "The "dead metaphor" account misses an important point; namely, that what is deeply entrenched, hardly noticed, and thus effortlessly used is most active in our thought. The metaphors above may be highly conventional and effortlessly used, but this does not mean that they are dead. On the contrary, they are "alive" in the most important sense – they govern our thought – they are "metaphors we live by".

249Duck s. 96.

4.10 "Metaforisk" teologi

Garrett Green²⁵⁰ har vist korleis teologi som hevdar å vere metaforisk, går på tvers av nyare metaforteori,²⁵¹ noko vi nettopp har sett demonstrert i Duck sin teologi. Overraskande nok, er Duck ein uttalt tilhengar av desse teoriane. Denne inkonsistensen hjå Duck, mellom metaforteorien og dei teologiske forslaga, spring ut av ein sosial kritikk, med sterke band til ein projeksjonsteori om religion. Tesen hennar er at patriarkalsk misbruk er resultatet av metaforane som vi brukar for å tenkje, slik at om vi endrar metaforane vil vi også endre tankane våre, og dermed også oppførselen vår. Skal ein skape nye metaforar må ein ha ein annan, ikkje-metaforisk, informasjon om Gud som ein kan nytte til å måle om metaforane er adekvate. Gjer ein det, er ein tilbake til det som nyare metaforteori har forkasta, nemleg å sjå på metaforar som "vehicle", retorisk ornament, ein valfri måte å uttrykkje seg på som i prinsippet kan verte erstatta av ein annan. Ved kjerna av det som kallar seg sjølv ein "metaforisk teologi", finn Green at ein eigentleg ikkje tek metaforar seriøst; ein veit alt korleis Gud er, frå andre ikkje-metaforiske erfaringar, og brukar metaforane berre som eit middel for å uttrykkje denne erfaringa.²⁵²

Duck ynskjer altså å omsetje eller skape nye måtar å nemne Gud på. Dette hevdar ho at vi kan gjere fordi namna på Gud er metaforar. Derfor, hevdar ho, er det mogleg å bytte ut den trinitariske dåpsformelen med andre ord som er meir høvelege. Men heller ikkje Duck, vil hevde at kristne kan kalle Gud kva som helst, ho understrekar stadig at vi må freiste å finne meir "adekvat" språk for Gud. Dermed vert spørsmålet: Korleis vurderer ein i så fall om metaforane er høvelege for Gud? Kriteriet hjå Duck ser ut til å vere pragmatisk; det som "can heal and free"²⁵³ er god teologi. Kay har treffande sagt, at når ein les Duck får ein inntrykk av at evangeliet tilsvarar "liberté, égalité, sororité", og at det berre er evangelium når det høver til desse opplyste ideala.²⁵⁴

4.11 Oppsummering

Duck hevdar altså at språk om Gud er metaforisk, og at ho støttar seg på nyare teoriar om metaforar som blant andre Ricoeur, McFague og Tracy har set fram. Hovudpoenget er at termene i ein metafor både er like og ulike, og at meininga i metaforar oppstår i denne spenninga mellom "er" og "er ikkje". Vidare er metaforane avhengige av assosiasjonane til termene. Problemet med "Far" om Gud, er på den eine sida assosiasjonane ein har til "far", i tillegg til at ein står i fare for å assosiere menneskelege fedrar med noko guddommeleg, fordi assosiasjonane gjer at det "smittar over". "Far"

250Garrett Green; Professor emeritus i religionsvitenskap ved Connecticut College.

251Dei følgjande poenga er henta frå observasjonar Green har gjort knytt til McFague som teologi, men som, truleg på grunn av McFague sin påverkan på Duck, også kan appliserast på Duck.

252Green, Garrett. "The Gender of God and the Theology of Metaphor" i *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (ed. Alvin F. Kimel, Jr.), Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., / Leominster: Gracewing, 1992. ss. 52-53.

253Duck s. 31.

254Kay s. 529.

om Gud har vorte brukt så ofte, at Duck hevdar saman med McFague, at det har vorte ein avgud, og at ein ikkje forstår det som ein metafor lenger, men at ein berre vektlegg likskap mellom dei to termene. Løysinga vi har sett Duck foreslå for dette, er å skape mange metaforar som kan fungere som komplementære modellar. Eg førte inn eit ekstra perspektiv på metaforar ved å nytte Kövecses sin teori om konseptuelle metaforar på omgrepet "Far" om Gud. Kövecses sin teori viser at metaforane styrer korleis vi tenkjer, og fungerer dermed som ein understreking av Ricoeur sitt poeng om at metaforar tilfører noko nytt og vanskeleg kan omsetjast. Til slutt såg vi korleis ein teologi som hevdar å vektleggje metaforar djupast sett ser ut til å ha ei mangelfull forståing av nettopp metaforar.

5. GUD SOM FAR I EIT PATRIARKALSK SAMFUNN

5.1 Innleiing

I dette kapittelet vil eg drøfte korleis ein kan forstå Gud som Far, i eit patriarkalsk samfunn. Derfor er det naudsynt å starte med å kommentere delar av argumentasjonen til Duck, som vi alt har presentert kring denne problemstillinga. Deretter skal eg drøfte nokre av hovudargumenta til Duck, slik som om Jesus kan ha sagt omtalt Gud som "Far", og kva dårlege farserfaringar får å seie for forståinga av Gud som Far. Eg vil føre inn eit spørsmål om ikkje det maskuline språket om Gud i Bibelen, kan seiast å vere ein kritikk av det patriarkalske samfunnet sine forståingar av kjønnsroller. Avslutningsvis i dette kapittelet, vil eg freiste å vise korleis den tidlege kyrkja også kjempa med å skjøne kva far- og sonspråket om Gud tydde, og korleis tankar set fram av Athanasius, kan hjelpe oss til ei betre forståing av dette, og korleis frasa "vår Herre Jesu Kristi Far", frå brevlitteraturen i NT, også kan vere til nytte i møte med denne problematikken.

5.2 Tankar om Duck sitt teologiske grunnlag

Feministteologien generelt, og Duck slik vi no har presentert ho, set på dagsorden ei svært viktig sak, nemleg kva språk vi brukar, og skal bruke, om Gud. Eg vil hevde at språket vi kristne brukar for å snakke om Gud, er uløysleg knytt til frelseshistoria slik vi finn den i Bibelen. Den trinitariske dåpsformelen kan seiast å vere ein kortversjon av denne. Dette kjem vi attende til seinare. Det som i følge Duck, har styrt utviklinga av eit maskulint språk for Gud, er dei patriarkalske grunnverdiane som gjennomsyrrar både samfunnet vårt og dei samfunna Bibelen har sprunge ut frå. Derfor byrja vi presentasjonen av Duck, med å sjå på kva denne erkjenninga av at vi lever i eit patriarkalsk samfunn får å seie for Duck sin teologi. Duck hevdar med Schüssler Fiorenza, at det patriarkalske systemet er ordna hierarkisk og fører til at både kvinner og menn vert underordna andre, ikkje berre basert på kjønn, men også etter kva klasse, rase, land eller religion ein tilhøyrer. Likevel, seier ho, er kvinner alltid underordna mennene i deira gruppe. Dette er truleg ein korrekt observasjon av korleis det er og har vore i dei fleste samfunn til alle tider.²⁵⁵ Tidvis har det vorte sagt at dette er noko som har gagna menn, men eg er samd med Duck, som hevdar at dette er skadeleg for menneske og samfunnet som heilskap, også for menn. I tillegg vil eg nemne at eg trur det beste perspektivet inn mot likestilling, er å seie at om kvinner, og menn, ikkje får bruke talenta sine er dette ein uutnytta ressurs, og dermed eit tap, for alle.

Ei anna svært viktig sak for kyrkja, som det kanskje ikkje burde vere naudsynt å peike på at feministteologien tek fatt i, er kvinner sin posisjon i kyrkja. Eg vil seie meg samd med blant andre

²⁵⁵Med unntak av nokre moglege matriarkalske kulturar, men dei har det uansett ikkje vore mange av.

Duck, i at også kyrkja har undertrykt kvinner. Som James B. Torrance²⁵⁶ seier, har kyrkja vore mannsdominert, patriarkalsk og hierarkisk, og kvinner har vore ekskludert frå vigsla stillingar.²⁵⁷ Sjølv om eg vil argumentere mot mykje av Duck sin teologi, vil eg understreke at mange feministar er opptekne av gode tema, som likeverd for kvinner og menn, at kvinner skal verte høyrd og kunne inneha dei same stillingane og verva som menn. Problemet, som Torrance peikar på, er at det er fullt mogleg å ta gyldige relevante idear som til dømes kjærleik, rettferd, likskap mellom kvinner og menn ut av Det nye testamentet, lausrive det frå personen Jesus Kristus og evangeliet, og sidan fylle det med si eiga erfaring.²⁵⁸ Dette er ein av kritikkane eg tykkjer er treffande på Duck sin måte å drive teologi på, og som eg vil framsetje i denne drøftinga.

I kapittel to såg vi korleis Duck argumenterte for at det utelukkande maskuline språket om Gud, særleg "Far" og "Son", men også "Herre" og "Konge", har oppstått på grunn av den patriarkalske konteksten. Ein kan altså tenkje at i ein patriarkalsk kultur, vert det maskuline opphøga over det feminine, og at det dermed følgjer at når ein skal snakke om Gud som er større enn alt og over alle, vel ein naturleg maskulint språk. Ser ein det i lys av Ludwig Feuerbach²⁵⁹ sin religionskritikk, der han hevda at mennesket berre projiserer sine egne førestillingar over på Gud,²⁶⁰ er det lett å tenkje seg at menneska i ein kultur der ein husfar rådde over heile familien, inkludert kvinner, barn og slavar, tydde til farsspråk for å skildre Gud. Det er likevel problematisk å hevde at det er kulturen som skapar dette språket om Gud, sidan det er fleire spørsmål utan svar kring dette. Vert språket om gud(ane) nødvendigvis maskulint i ein patriarkalsk kultur? Eller er eit samfunn med ein religion som tilbed gudinner, mindre patriarkalsk, og dermed betre for kvinner? Eg kan ikkje sjå at Duck dokumenterer dette, og inntil vi kan leggje til grunn betre dokumentasjon på at det er slik, er tesa til Duck om at det er det patriarkalske samfunnet som er opphavet til det maskuline språket om Gud, ikkje særleg tilfredsstillande.

Uansett kva som er bakgrunnen, har vi likevel denne tradisjonen med å nemne Gud utelukkande i maskuline termar, og som vi såg tidlegare, hevdar Duck at dette maskuline språket om Gud, gjev makta til menn og at dette vidare fører til familievald. Det er nok mogleg å finne nokre knytepunkt mellom det synet enkelte har på Gud som Far, og det at dette kan ha vorte misbrukt av fedrar som har ynskt å byggje opp under si eiga makt over familien, men eg tykkjer det er ein svært vågal og lite underbygd påstand frå Duck, å seie at det maskuline språket om Gud fører til familievald. Vil det i så fall verte utført mindre vald av fedrar mot familiene sine, om vi går vekk frå det maskuline språket om Gud og heller nemner Gud som Mor? Vi såg at Duck ikkje lenger vil

256James B. Torrance (1923-2003); Professor i systematisk teologi ved Universitetet i Aberdeen.

257Torrance s. 102.

258Ibid. s. 111.

259Ludwig Feuerbach (1804-1872); Tysk religionsfilosof.

260Green s. 47.

tale for dette alternativet, fordi ho har erfart at i familiar der ein hadde hatt problem med far, ville ein også finne noko av den same problematikken i forhold til mor. Same kva namn ein vel å nemne Gud med, vert spørsmålet det same; om ein heller vel å tiltale Gud til dømes som "Kjelda", slik ho blant anna gjer, vil det minske tilfella av familievald? For å oppsummere det, kan ein seie at ho meiner at familievalden, på linje med det maskuline språket om Gud, er eit utslag av den berande konstruksjonen under, nemleg det patriarkalske samfunnet, og at eit kvart uttrykk for patriarkalske verdiar må lukast ut.

Vi skal gå vidare, og sjå på farsspråket om Gud, men fyrst vil eg peike på det eg ser som eit sentralt spørsmål i samband med det Duck seier om det maskuline språket om Gud og familievald. I denne samanhengen, er det viktig å spørje om vi namngjev Gud ut frå effekten vi ynskjer å oppnå. Er det slik at vi kallar Gud "Far", fordi det verkar frigjerande for dei som har opplevd å ha ein dårleg far, eller er det slik at vi i staden bør referere til Gud som "Skapar", fordi dette betre tek omsyn til dei med dårlege farserfaringar? Frigjering er i utgangspunktet eit gode, men det oppstår eit problem når dette vert kriteriet Duck dømmer språket om Gud etter.

I Duck sin argumentasjon såg vi at ho, med Barth, hevda at det er Jesus, og ikkje Skrifter, som er openberringa. Dermed vert kva Jesus sa om Gud, svært viktig for korleis vi skal namngje Gud. I følgje evangelia, som er vår kjelde for kva Jesus sa, er Jesus sin hovudterm for Gud "Far". Dette er problematisk for Duck, som freistar å vise at Jesus skapte eit egalitært samfunn som står i skarp kontrast til det patriarkalske samfunnet. I det patriarkalske samfunnet har menn generelt hatt makta over kvinner, og fedrar har hatt makta over borna sine, og dette har gjeve seg utslag i misbruk og undertrykking av kvinner og born. Duck har på bakgrunn av dette, kome til den konklusjonen at "far" ikkje er eit adekvat namn på Gud. Kanskje kan vi seie at ho peikar på "Far" som namn på Gud, som ein av hovudfiendane for at den kristne kyrkja kan vere eit godt fellesskap for alle. Dette er grunnen til at vi no skal drøfte korleis ein kan forstå "Far" som eit av dei primære namna på Gud.

5.3 Bruken av *abba* i Det nye testamentet

Som vi såg tidlegare, er det altså viktig for Duck korleis Jesus tala om Gud, men ho hevdar også at kyrkja ikkje er avgrensa til berre å be i biletspråket Jesus brukte, sidan dei fleste kristne i praksis har vore fri til å be til Gud på mange ulike måtar.²⁶¹ Ho går derfor til bibelforskinga, for å freiste å finne ut kva av det evangelia framstiller at Jesus sa, som kan vere autentiske ord frå Jesus. Her stiller Duck seg i køen av ei lang rekkje bibelforskarar som har freista å finne ut kva Jesus *eigentleg* sa. Ein reknar med at i tida mellom tidspunktet då Jesus uttrykte dei faktiske orda til dei vart skreve ned

²⁶¹Duck s. 69.

i evangelia, har mykje vorte endra. Dette kan ha vore ubevisste endringar, som kom fordi ein faktisk ikkje hugsa akkurat kva som vart sagt, men også at den tidlege kristne kyrkja har lagt ord han aldri sa, i munnen på Jesus. Duck tenkjer seg at dåpsformelen i Matteus 28 er eit slikt tilfelle,²⁶² då den høvde betre med slik den tidlege kyrkja praktiserte dåp.

Duck har valt å konsentrere ein stor del av si framstilling kring Jeremias, og andre, si forskning på termene *abba* og *pater* i evangelia og brevlitteraturen. Dette for å vise at å hevde at Jesus tiltalte Gud som "Far", ikkje er godt nok underbygd av bibelforskinga. Ho viser at i Jeremias si tidlege forskning på emnet, hevda han at *abba* var babyspråk og kunne tyde noko slikt som "pappa". Han meinte at dette var unikt for Jesus, og ville ha vore ein sjokkerande måte å tiltale Gud på blant jødar i samtida. Jeremias utvikla også nokre kriterium for å vurdere kva for nokre av utsegna som i evangelia vert tilskreve Jesus, som er autentiske. Eitt av desse kriteria var at om det Jesus skal ha sagt skilde seg markant ut frå andre kjelder i samtida, kunne ein vere meir sikker på at utsegnet faktisk stamma frå Jesu munn; det eg har kalla ulikskapskriteriet. Sjølv om Duck hevdar at Jeremias si forskning har vorte akseptert nærmast ukritisk av så godt som alle, presenterer ho likevel nokre kritiske røyster. Det er blant andre Zeller, Finkel og Gerhardsson, som alle er skeptiske til om det var unikt for Jesus å tiltale Gud som "Far". Dette er interessant, då det viser at Jesus kan ha stått meir i kontinuitet med samtida enn ein har trudd, men det er ikkje eit bevis for at Jesus aldri har brukt *abba*. Det viser kanskje heller at vi burde kritisk revurdere om Jeremias sitt kriterium om at det måtte skilje seg ut frå samtida for å kunne verte stempla som eit autentisk Jesusutsegn, er nyttig. Det er kanskje banalt å peike på det, men Jesus var også eit menneske av si tid, og det er vanskeleg å sjå korleis Jesus i det heile skulle kommunisere med si samtid, om alt han sa skulle ha skilt seg markant ut, og stadig vore sjokkerande.

Duck hevdar at dei fleste, pastorar, prestar og forskarar, ukritisk har akseptert Jeremias si forskning. Sjølv om Duck altså er kritisk til konklusjonen til Jeremias, vil eg hevde at ho sjølv viser liten kritisk sans med tanke på ideen om at ein ved hjelp av visse kriterium kan fastslå om enkeltutsegn i evangelia er autentiske for Jesus. For ein konstruktiv kritikk av denne metoden, vender vi oss til Dale C. Allison Jr.²⁶³ sitt kapittel "The Historians' Jesus and the Church" i boka *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*. I følgje Allison, har kriteria for autensitet for det meste vore om det finst fleire tekstvitne, ulikskap frå andre kjelder i samtida, at det på ein eller anna måte har vore flaut eller ubehageleg for dei tidlege kristne og at det har koherens med andre tradisjonar. Om desse kriteria er eigna til at ekspertane kan bruke dei til å skilje kva av materiale som stammar frå Jesus, og i alle fall frå tida medan han levde, og kva som er eit produkt frå den tidlege kyrkja,

²⁶²Ibid. s. 129.

²⁶³Dale C. Allison Jr.; Errett M. Grable Professor of New Testament Exegesis and Early Christianity ved Pittsburgh Theological Seminary.

kvifor vert då "den historiske Jesus" som ein står att med så ulik?²⁶⁴ Allison svarar at han gjettar at det kan ha med å gjere at vi gjerne likar nokre av argumenta, fordi vi likar resultatet dei gjev oss.²⁶⁵ I følgje Allison, er det altså ikkje berre å finstille desse kriteria slik at dei betre kan fungere til føremålet, men han set spørsmål ved om slike kriterium i det heile kan hjelpe oss med å fastslå om individuelle tekstavsnitt og utsegn er autentiske. Han tek utgangspunkt i Mark 9, 43-48, der Jesus åtvarar mot at handa, foten eller auga kan lokke til synd, og viser korleis ein kan applisere dei ulike kriteria på ein og same tekst, og på den eine sida kome fram til at utsegnet stammar frå Jesus, medan ein på den andre sida finn at det ikkje gjer det. Han seier vidare at han har kome fram til at dette er situasjonen for dei fleste tekstane i dei synoptiske evangelia. Det er berre eit fåtal av dei synoptiske tradisjonane som er opplagt sekundære, fordi dei inneheld overtydingar som tydeleg forutset påskehendinga,²⁶⁶ og berre nokre få viser nesten heilt sikkert til historiske hendingar som det er svært urealistisk å tenkje seg at kyrkja skal ha funne på.²⁶⁷ Resten av materialet er ope til debatt, men framleis manglar det gode bevis for om Jesus sa eller ikkje sa den gyldne regel, likninga om Lasarus og den rike mannen, bodet om ikkje å la den venstre handa vite kva den høgre gjer eller likninga om vinbøndene og arvingen. Derfor spør Allison om det ikkje er på tide at vi sluttar å late som om ein kan framskaffe slike bevis.²⁶⁸

Dei vanlege kriteria forutset at det finst ein klår distinksjon mellom dei autentiske eller historiske delane, og dei som ikkje er det. I staden, hevdar Allison, er det meir truleg at alt heller er eit blanda produkt frå Jesus og kyrkja. Som døme på dette, viser han til teksten om Jesu freisting i audemarka (Matt 4,1-11 og Luk 4,1-13). Denne vert fortalt av ein allvitande forteljar, og mange, frå Origenes til no, har dømt denne historia som ikkje-historisk på grunn av dette. Allison er til ei viss grad samd i det, og kallar denne historia "fiction", men han hevdar også at den gjev eit sant bilete av Jesus. Han seier at den som fyrst fortalte historia har rett i at Jesus (1) var ein som utførte mirakel, (2) nekta å gjere teikn for å stadfeste kven han var, (3) såg på seg sjølv som sigrande over demoniske krefter, (4) kunne sitere Bibelen, (5) hadde tillit til Gud og (6) sette si eiga teneste i samband med Guds Ande. Dermed illustrerer dette at "fiction" ikkje treng å vere "pure fiction", men også kan ta vare på fortida. Dette er grunnen til at dei vanlege kriteria feilar, då dei freistar å sortere fiksjon og historiske hendingar, som om seinare utvidingar og kommentarar leiar oss vekk frå den historiske Jesus. Dette rett og slett er feil, hevdar Allison.²⁶⁹ Alternativet han set fram, er at i staden

264Allison Jr., Dale C. "The Historians' Jesus and the Church" i *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*. (Ed. Beverly Roberts Gaventa og Richard B. Hays) Grand Rapids, Michigan og Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008. ss. 79-80.

265Ibid. s. 81.

266Til dømes Jesus sitt svar til Johannes: "Lat det no skje! Dette må vi gjera for å oppfylle all rettferd." Matt 3,15.

267Til dømes skuldingane om at Jesus var ein storetar og vindrikkar. Matt 11,19 par. Luk 7,34.

268Allison. ss. 79-81.

269Ibid. s. 82.

for å freiste å dømme om enkeltutsegn kjem frå personen Jesus, er ein betre strategi for å finne "den historiske Jesus", heller å sjå etter tema og motiv som ein finn fleire stader i evangelia. Han er skeptisk til ideen om at dei som skreiv evangelia har eit misforstått hovudinntrykk av Jesus, men likevel er etterrettelege med omsyn til enkeltutsegn. Dette samsvarar heller ikkje med erfaringar vi sjølve gjer; han seier at han truleg ikkje kan hugse ei einaste setning som besteforeldra hans sa, men at han likevel veit, og set pris på, kva dei sa. Er tradisjonen alvorleg misvisande med omsyn til hovudtrekka, kan ein vanskeleg få noko ut av detaljane.²⁷⁰ Eit av dei motiva Allison hevdar vi finn i evangelia, er Gud som den kjærlege Far, og i tråd med det vi nettopp har sett seier han: "Either the tradition instructs us that he spoke often about God as Father [...] or the tradition is so corrupt that it is not a useful source for Jesus and the quest for him is hopeless".²⁷¹

For å vende tilbake til Duck sin presentasjon av kritiske røyster til Jeremias, skal vi no sjå på korleis ho presenterer Madeleine Boucher. Boucher er den av kritikarane som er mest skeptisk til om Jesus vanlegvis kalla Gud "Far". Ho hevdar at den utbreidde bruken av *pater* i Matteus og Lukas, reflekterer seinare tradisjonar, og ikkje Jesu eigne ord, og at dette gjer at vi må sjå på tiltalen "Far" som ein metafor.

Duck har vist, at det er ein debatt om kor vidt det å kalle Gud "Far" ville ha vore sjokkerande blant jødar i Jesu samtid, kva som låg i dei ulike termene som til dømes *abba* og *pater* og når dei vart brukt, og kva utsegn ein reknar som autentiske Jesusord, men eg stiller meg spørjande til om dette fører til at vi ikkje kan vere sikre på at Jesus vanlegvis tiltalte Gud som "Far". I tillegg til denne tvilsame konklusjonen, hevdar ho at det finst bevis for at Jesus kan ha tiltalt Gud som "Mor". Ho ser på Matteus og Lukas som seine kjelder, men vel samstundes å bruke Thomasevangeliet, eit gnostisk skrift frå cirka år 200, som ei meir påliteleg kjelde til kva Jesus sa. I tillegg nemner ho at Origenes siterer eit avsnitt frå Hebreerevangeliet, som innheld moderleg biletspråk for Gud, men ho siterer det ikkje. Eg kan ikkje sjå at Duck har nokon god nok grunn til å velje desse som betre kjelder, og eg støttar meg til Dale C. Allison Jr. som seier: "To stray too far from Matthew, Mark and Luke is to run the risk of succumbing to fantasy. If the Synoptics fail us too much, then we must fail entirely. This is not a theological judgement but a historical judgment. If our best sources have the wrong memories, where can we go to get the right ones?"²⁷² Duck presiserer at desse som utfordrar Jeremias sine funn, ikkje hevdar at Jesus aldri snakka om Gud i faderlege termar eller at kristne aldri bør be til Gud som "Far", men i følgje Duck handlar det om at funna til Jeremias, og konklusjonar trekt på bakgrunn av dei, ikkje er like endelege som Duck hevdar mange har trudd.

²⁷⁰Ibid. 84-85.

²⁷¹Ibid. s. 87.

²⁷²Allison. s. 88.

Som vi har sett reknar Duck dei fleste NT-referansane som omtalar Gud som "Far", som eit uttrykk for dei tidlege kristne si erfaring av bøn, meir enn Jesu eksakte ord, då ho hevdar Jesus kan ha tiltalt Gud som "Mor", men at dette har forsvunne i tradisjonen. Det kan verke som Duck har liten tillit til dei fyrste kristne si evne til å formidle tradisjonane frå Jesus vidare. Ho seier lite om kva rolle apostlane som hadde levd saman med Jesus og lært av han, hadde i å bringe trua vidare til dei fyrste kyrkjelydane. Også i behandlinga hennar av det ho refererer til som patriarkaliseringssprosessen, er dette eit lite framtrudande tema. Som vi såg, støtta Duck seg til Shüssler Fiorenza, som hevdar at fellesskapet som Jesus skapte var karakterisert av det ho kalla "the discipleship of equals". Dette var eit egalitært fellesskap, der alle medlemmene, også kvinnene, hadde tilgang til autoritet og leiarskap og der denne leiarskapen skifta mellom medlemmene. Vidare vert det berre så vidt nemnt at patriarkaliseringssprosessen byrja å ta form alt i nytestamentleg tid, og at dette kjem til uttrykk blant anna i pastoralbrev. I Nikenum vedkjenner vi tydeleg at kyrkja er apostolisk,²⁷³ men det er vanskeleg å sjå kva plass dette har fått i Duck sin teologi, då ho legg så liten vekt på apostlane sine vitnesbyrd..

Utsegnet til Duck om at Jesus godt kan ha kalla Gud "Mor", men at dette sidan har forsvunne i tradisjonen, bør også kommenterast. Duck seier at ho nyttar seg av mistankens hermenutikk - "the hermeneutics of suspicion". Dette er ein kritisk tolkingsmetode som det er naudsynt å bruke, fordi Bibelen og kristen tradisjon, teologi og gudsdyrking har utvikla seg i eit patriarkalsk samfunn, der kvinner systematisk har vorte marginalisert og freista få til å teie. Dei som brukar denne hermeneutiske metoden, har ikkje eit siktemål om å vere "nøytrale" eller "objektive", seier Duck, men arbeider for å transformere urettferdige og destruktive sosiale system. Ho seier at denne kritiske vurderinga av tradisjonane, gjer at ein kan nekte å bruke dei i noverande tenking og praksis. Dette legg ikkje grunnlaget berre for nytolking av tradisjonar, men også for å skape nye tradisjonar. Ho hevdar altså at Jesus kan ha kalla Gud "Mor", men er ikkje det å strekkje den hermeneutiske metoden for langt? Ut i frå det Kay kallar Duck sin "master conceptual key",²⁷⁴ nemleg patriarki, er det forståeleg at ho er kritisk til alle tilfella der Jesus kallar Gud "Far" i evangelia, og sidan ho også er overtydd om at Jesus starta eit egalitært samfunn, kan ikkje dette stamme frå han. Sjølv om eg ikkje deler konklusjonen, kan eg så langt forstå henne på bakgrunn av premiss og metode, men eg er usikker på korleis ho kan hevde at Jesus godt kan ha kalla Gud "Mor". Dette *kan* Jesus ha gjort, og Duck må gjerne meine det, men så langt eg kan sjå er dette vitskapleg sett, eit svært lite tilfredsstillande resonnement.

273"Én hellig, alminnelig og apostolisk kirke". Mæland, Jens Olav, red. *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo: Lunde Forlag, 2000. s. 18.

274Kay s. 529.

5.4 Dårlege farserfaringar

Duck ser ut til å legge til grunn ei forståing av at alle som har hatt dårlege farserfaringar vil ha problem med å omtale Gud som Far. Ho nemner Diane Tennis,²⁷⁵ som har funne at å kalle Gud Far, kan verke helbredande for enkelte som har erfart at fedrar eller menn generelt ikkje har vore til å stole på. Desse, seier Tennis, har i Gud funne nokon som er til å stole på, og som er ein påliteleg far. På vegner av desse kvinnene og mennene, bed ho om at vi ikkje må slutte å kalle Gud "Far", for når menneskelege fedrar er upålitelege, er Gud som Far det pålitelege mannlege symbolet. Duck nemner altså Tennis, men avfeiar dette, og seier at å klyngje seg til farsbilete som er grunna i lengting etter ikkje-reel fortid, kan forhindre at ein ærleg set namn på erfaringane sine og veks nærare Gud og medmenneska våre i respekt og kjærleik. Eg har tidlegare uttrykt skepsis mot at det er våre behov for til dømes frigjering, eller som her ein god far, som skal styre språket vårt om Gud, men eg tykkjer det er interessant å merke seg at Duck, som i mykje større grad vurderer språket etter om det verkar frigjerande, her tek så pass lett på Tennis si forskning. Det er freistande å spør om dette har samanheng med at konklusjonen til Tennis ikkje høver så godt inn i det bilete Duck freistar å teikne.

Tidlegare såg vi at Duck hevda at i dei fleste kyrkjelydar vil nokre medlemmer ha opplevd å verte seksuelt misbrukt av fedrane sine, og nokre få av mødrene sine, eller vorte slått eller fysisk forsømt av foreldra. Eg er samd med Duck i at kyrkja må arbeide både for å få slutt på dette, og for å kunne ta i mot personar som har slike opplevingar på ein best mogleg måte. Det eg derimot stiller meg spørjande til, er om *alle* av desse vil ha vonde eller ambivalente assosiasjonar kring foreldremetaforar for Gud, slik Duck hevdar.²⁷⁶ Vi har nettopp sett at ho i liten grad tek omsyn til det Tennis har funne på dette området. Vidare trur eg heller ikkje vi skal frårøve dei som anten har hatt ein dårleg far eller ingen far i det heile, moglegheita til å forstå kva "Far" for Gud skal tyde. Eg vil hevde at det er fullt mogleg å forstå Bibelen si formidling av Gud som ein god Far, sjølv om ein ikkje har erfaringar med dette sjølv. Uansett om ein skal forkynne Gud som Far til nokon som har eller ikkje har hatt ein god far, er det for å formidle eit sant bilete om Gud, naudsynt å leggje vekt både på likskapen og ulikskapen mellom Gud og menneskelege fedrar. Duck òg, understrekar at det er viktig å forstå metaforar i denne spenninga mellom er og er ikkje. Til dette såg vi tidlegare, at ho hevdar at ho støttar seg på Ricoeur si forståing av metaforar. Dette ser likevel ut til å ikkje omfatte det Duck vil kalle metaforen "Far" for Gud.

I kapittel fire, såg vi at Duck brukar Tillich i argumentasjonen om at språk om Gud er

²⁷⁵Diane Tennis; Amerikansk teolog og forfattar. Har vore medlem i General Assembly Mission Board i den presbyterianske kyrkja, og har hatt ulike leiarverv i presbyterianske kvinneorganisasjonar.

²⁷⁶Duck s. 50.

metaforisk, då det handlar om Gud. I samband med dårlege farserfaringar, er det interessant å sjå at han hevdar vi bør ta på alvor kritikken til psykologar og sosiologar om kva psykologiske konsekvensar personalistiske symbol som uttrykk for mennesket sin relasjon til Gud, kan få. Tillich seier at dei to sentrale symbola "Far" og "Herre", saman med alle andre symbolske skildringar av det guddommelege, og tilhøvet vårt til det, er tosidig; på den eine sida vert dei bestemt av den transcendent røynda dei uttrykkjer, og på den andre sida vert dei influert av situasjonen til dei som dei peikar på den røynda for, altså oss. Når det gjeld tolkinga av desse to sentrale omgrepa "Far" og "Herre", hevdar Tillich at vi ikkje kan skilje desse. Og, seier han, freistar ein å vektleggje det eine over det andre, øydelegg ein begge. Herren som ikkje er samstundes er Far, er demonisk, og Faren som ikkje er Herre, er sentimental. Tillich hevdar at desse to symbola komplementerer kvarandre. Han understrekar også at det berre er mogleg for oss å bruke desse orda om Gud, på grunn av at Faderen og Herren i inkarnasjonen vart Son og Bror.²⁷⁷

5.5 Det kristne språket som kritikk av det patriarkalske samfunnet

Det er interessant å spørje: Kan det tradisjonelle kristne språket om Gud også fungere som ein kritikk av det patriarkalske samfunnet? Eg er fullt klar over at Bibelen kan verte brukt til å rettferdiggjere patriarkalske verdiar, slaveri, rasisme og sexisme, men derfor er det også endå viktigare at vi tolkar den i lys av Jesus Kristus.²⁷⁸ Med tanke på om det kristne språket kan utfordre ein patriarkalsk kultur sine forståingar av kjønnsroller, er det interessant å sjå, som Jane Williams²⁷⁹ påpeikar i *The Forgotten Trinity*, at "Far" vert brukt på ein slående ikkje-patriarkalsk måte i Bibelen. Korleis dette viser seg i Det nye testamentet, og då særleg evangelia, skal vi kome attende til når vi ser på Jesu tiltale til Gud som Far. Først skal vi sjå på Det gamle testamentet.

I GT finn vi biletet av Gud som "Far", men det kan ikkje seiast å vere det sentrale bilete. Gud vert kalla "Far", ikkje i kontekstar som legg vekt på vreiden eller makta hans, men heller der ein freistar å skildre det vi gjerne vil kalla "moderlege" eigenskapar. I Jer 31,9 høyrer vi om faren som ser etter barnet og leier det slik at det ikkje snublar, og i Jes 64,7-8 kan Israel be Gud om å syne miskunn i staden for harme, fordi Gud er far for dei. Som Williams seier, er det som om dei appellerer til Gud si "mjukare" side.²⁸⁰ I denne samanhengen er det interessant å merke seg at ein del feministteologi likevel har ville framstille Gud som "Mor", for å vise Gud sin omsorg for oss. Dette har, med rette, vorte kritisert for at når ein har freista å synleggjere kvinner si erfaring, har ein

²⁷⁷Paul Tillich, *Systematic Theology, Vol. I*, Digswell Place, Welwyn, Herts: James Nisbet, 1951 s. 286-289.

²⁷⁸Torrance s. 115.

²⁷⁹Jane Williams; Britisk teolog som underviser på St. Paul's Theological Center i London.

²⁸⁰Williams, Jane. "The Fatherhood of God" i *The Forgotten Trinity. 3 A Selection of Papers presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*. (ed. Alasdair I. C. Heron) London: British Council of Churches/ Council of Churches for Britain and Ireland, 1991. s. 93.

heldt seg til patriarkalske idear om kvinner, der ein fokuserer på kvinner som mødre og som dei som er ansvarlege for omsorga av familien.²⁸¹

5.6 Athanasius om Far og Son som termar for Gud

Kyrkja har freista å halde fast på dette maskuline språket om Gud, men kvifor? La oss sjå på eit viktig døme frå kyrkjarahistoria, som syner kva kyrkja har meint med dette. James B. Torrance viser oss at i debatten mellom Athanasius og Arius tok ein fatt i spørsmålet "Kva meiner vi med "Far" og "Son"?²⁸² Arius og tilhengjarane hans forneakta læra om treeininga og Kristi guddom. Dei definerte "far" og "son" utelukkande i biologiske, seksuelle termar og projiserte dette tilbake på Gud, og kom derfor til konklusjonen at det fanst ei tid då Gud ikkje var "Far", han vart det då "Sonen" vart til. Og sameleis at det var ei tid då Sonen ikkje var til, han byrja å eksistere fyrst då han vart skapt av Faderen. Dei nikenske fedrane svara at dette ikkje var det ein meinte med "Far" og "Son". "De som sier: Det var en tid da han ikke var, og før han ble til, var han ikke (...) eller at Guds Sønn er skapt eller kan omskiftes eller forandres, de blir fordømt av den alminnelige kirke."²⁸³ Athanasius anklaga Arius for å drive med mytologi, for å projisere sine eigne bilete på Gud, i staden for å drive med teologi. Men kva er det så Athanasius meiner er å drive teologi, i motsetning til mytologi? I Matt 23,9.11 seier Jesus til disiplane sine "Og kalla ikkje nokon her på jorda far; for de har berre éin Far, han som er i himmelen. (...) Den største av dykk skal vera tenaren dykkar". Jesus ser her at ordet "far" er patriarkalsk og sexistisk²⁸⁴ i ein kultur der menn dominerer kvinner, og ofte brukar dei som tenarar eller sexobjekt. Jesus seier at Gud ikkje er slik. Han tømmer ordet for alle mannlege, sexistiske og patriarkalske konnotasjonar ved å kalle Gud "Far". I tillegg seier Jesus i Joh 14,9: "Den som har sett meg, har sett Far" og i Matt 11,27: "Ingen kjenner Sonen, utan Far; og ingen kjenner Far, utan Sonen og den som Sonen vil openberra det for". Det er Jesus åleine som kjenner Far, og farskap vert definert for oss av Jesus som kom og tok på seg ein tenars skapnad,²⁸⁵ og døydde på krossen. Det er ikkje vi sjølve som skal ta våre biologiske eller sexistiske bilete av "far" og henge desse på Gud. Dessutan, seier Torrance, har kyrkja aldri kalla Gud berre "Far", men dette

²⁸¹Merete Thommassen fann i si doktoravhandling der ho analyserte norske gudstenester i løpet av det økumeniske tiåret 1988-1998, at gynomorfe metaforar for Gud alltid vart relatert til mors-og omsorgsfunksjonar.(s. 247) Ho seier at "Analysen viste dessuten at metaforbruken er redusert i stedet for utvidet. I stedet for å berike språket med nye metaforer om Gud, renses språket for de andromorfe. For øvrig er de gynomorfe metaforene i stor grad kjønnsstereotype. Dermed skapes en normativ feminitet der de tradisjonelle feminine egenskapene gjøres normative."(s. 242) Thommassen, Merete, *Kjønnsinkluderende liturgisk språk: En analyse av norske gudstjenester under Det økumeniske tiåret 1988-1998*. Oslo: Det teologiske fakultetet, Universitetet i Oslo, 2008.

²⁸²Fylgjande om kva den arianske striden har å seie for namngjevinga av Gud er i frå Torrance ss. 98-101.

²⁸³Mæland s. 17.

²⁸⁴Schüssler Fiorenza har det same poenget når ho seier om desse orda at dei "do not legitimate but actually subvert patriarchal domination." Duck s. 70

²⁸⁵Jf. Fil 2,7.

har alltid vore ein kortversjon av "vår Herre Jesu Kristi Far".²⁸⁶ Om vi driv med teologi, og ikkje mytologi, får vi vår kunnskap om Gud som Far, frå hans openberring av seg sjølv i Jesus Kristus. Då oldkyrkja utforma den nikenske truvedkjenninga, var ein altså tydeleg på at Gud ikkje har noko kjønn, men at då Gud openberra seg sjølv, tok han menneskeleg språk, freista å tømme det for meining og gav det ei ny meining ved å kalla seg sjølv "Far".

Det har vorte kommentert at fyrst då ein nemnde Gud i feminine termar, åtvara kritikarane mot at no hadde ein "kjønna" Gud. Slik har det også vore i forhold til språk om menneske; sjølv om omlag halvparten av befolkninga i verda er menn og halvparten kvinner, har ein oftast tenkt at maskulint språk har vore "nøytralt", og som vi såg i kapittel to, har det tidvis inkludert kvinner og tidvis ikkje, alt etter kva som har vore tenleg for dei mennene som har hatt makt til å definere røynda. Er det dette same vi ser når det gjeld kva kjønnskategoriar ein brukar om Gud? At det fyrst er når ein brukar feminine termar ein legg merke til at vi nemner Gud i kjønna språk, for så lenge det er maskulint oppfattar mange det som nøytralt? Kanskje kan dette gjere at vi får augene opp for det sjokkerande ekskluderande i å berre bruke maskulint språk om Gud? Eller er det mogleg at det ikkje var fordi ein såg det maskuline som normativt, at blant andre Athanasius heldt fast på det maskuline språket om Gud, og samstundes på at dette ikkje tydde at Gud var noko kjønn? Arius og hans etterfølgjarar, som forstod "Far" og "Son" i kjønna termar, trekte konklusjonen at Sonen var skapt av Faderen. Dette vil ikkje Duck hevde, men ho seier at på grunn av erfaringane ein har med fedrar og søner, kan "Far" og "Son", brukt om Gud, kommunisere over- og underordning.²⁸⁷ Som vi etter kvart skal gå nærare inn på, er det særskilt viktig at vår forståing av Gud som Far og Son, vert tolka i spenninga mellom at Gud både er lik og ulik menneskelege fedrar. Det er godt mogleg at Gud ikkje er som nokon far vi har kjent, men kanskje er Han rett og slett ein meir sann far, jf. Efeserbrevet 3,15 "han som har gjeve namn til alt som heiter far i himmel og på jord". Også denne teksten kan tolkast som at det er Gud som fyller omgrepet "Far" med meining, slik vi såg tidlegare. Altså vil eg hevde, at om ein seier at vi må freiste å balansere det maskuline språket om Gud, slik som "Far" og "Son", med feminint språk, seier ein også at det maskuline om språket om Gud impliserer at Gud er mann, noko dømet med Athanasius viste at kyrkja tidleg tok avstand frå.

5.7 Vår Herre Jesu Kristi Far

Med tanke på at Duck hevdar at Jesus er openberringa, vert det han sa svært viktig for korleis ein

²⁸⁶Torrance s. 100.

²⁸⁷"Because a "Father" is prior to a "Son" in human experience, subordination of son to father may be inferred, especially in a patriarchal context in which fathers have controll over their children. Creedal and liturgical efforts to eliminate this impression [...] can only be partially successful, because they work against cultural associations of the words." Duck s. 83.

skal tiltale Gud. Lenger oppe kommenterte eg Duck sin kritiske framgangsmåte for å studere kva termene *abba* og *pater* kan ha hatt for tyding, og om Jesus i det heile brukte desse termene som evangelia tilskriv han. Der argumenterte eg for at vi har ikkje nokre betre kjelder enn dei synoptiske evangelia; skal vi finne Jesus, må vi altså leite der og i resten av det bibelske materialet. Under punktet som omhandla om det kristne språket kan fungere som ein kritikk av det patriarkalske språket, tok vi utgangspunkt i nokre GT-referansar som syner at "Far" i Bibelen vart brukt på slående ikkje-patriarkalsk måtar. No skal vi sjå på korleis vi kan forstå "Far" ut frå materialet i NT. I følge evangelia, kallar Jesus Gud for "Far", men Jesus ser også ut til å vere klar over at "Far" er eit problematisk omgrep i ein patriarkalsk kultur (jf. Matt 23,9). Så kvifor kalla ikkje Jesus Gud for "Mor"?

Elisabeth Achtemeier²⁸⁸ syner i artikkelen "Exchanging God for 'No Gods'" i *Speaking the Christian God*, kva som vert den logiske konsekvensen av feminint språk for Gud. Ho seier at vi uansett ikkje kan kalle Gud noko anna, fordi Bibelen si openberring av Gud er maskulin, og den er ei unik openberring av Gud i verda. Om ein introduserer feminint språk for Gud, opnar ein døra for ein identifikasjon mellom Gud og verda, hevdar ho, og ein får raskt biletspråk som omhandlar til dømes livmor og fødsel. Ho viser dette med liturgiar som talar til Gud i vendingar som "You have brought us forth from the womb of your being",²⁸⁹ og korleis dette språket vidare gjev næring til idear om at Gud og verda, og dermed også vi, er av same substans. Dette viskar ut det skarpe skilje mellom Skaparen og det skapte som vi finn i Bibelen. Der ser vi at før nok var skapt "var Ordet, Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud" (Joh 1,1). Dette skiljet mellom Gud og det skapte, opprettheldt ein sjølv om Gud vart menneske (Joh 1,14).²⁹⁰ Achtemeier seier at mange feministar har argumentert for at feminint språk for Gud ikkje treng å føre til ein identifikasjon mellom guddommen og det skapte, men ho hevdar at det mange femininstar har skreve, i seg sjølv demonstrerer at dette er vanskeleg.

For vår del, er det her interessant å leggje merke til at Duck i liten grad tek omsyn til denne problemstillinga, men at ho har kalla det eine kapittelet sitt "You Forgot the God Who Gave You Birth". Dette har ho teke frå ei omsetjinga av Deut 32,18, og ho snakkar i hovudsak om at dette er ein høveleg metafor for korleis Gud skapte seg eit folk, men ho fører dette naturlegvis også vidare

288Elisabeth Achtemeier; Adjunct Professor of Bible and Homiletics ved Union Theological Seminary i Richmond, Virginia.

289Dette dømet har Achtemeier frå United Church of Christ si Book of Worship. Achtemeier, Elizabeth: "Exchanging God for 'No Gods': A Discussion of Female Language for God" i *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (ed. Alvin F. Kimel, Jr.), Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., / Leominster: Gracewing, 1992. s. 9.

290Dette vart presisert i Nikenum: "født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen, han som alt er skapt ved". Mæland s. 18.

til å handle om at kyrkja har "gløymt" korleis ein kan omtale Gud i feminine former. Sjølv om vi aldri vil kunne få svar på kvifor Jesus ikkje omtalte Gud i feminine termar, kan vi kanskje med dette vesle sideblikket ane kvifor Jesus ikkje tiltalte Gud som Mor.

Eg nemnte at det kan sjå ut som Jesus anerkjente at "Far" var ein problematisk term, og ynskte å tømme den for innhaldet som det patriarkalske samfunnet hadde lagt i den. Er dette mogleg å gjere? Kva skal tolke dette omgrepet, om det ikkje er våre erfaringar med det? Duck har gjort det klårt at ho ser på det som unyttig at teologar skal freiste å forklare folk kva dei eigentleg skal tenkje, viss det ikkje er det dei assosierer med det. Kanskje har ho rett, om dette berre skulle vere velmeinte råd frå teologar, men kva om det er Jesus som nytolkar omgrepet "Far" for oss? Er ikkje nettopp han den einaste som kjenner Gud, og dermed den einaste som kan formidle Gud til oss? Slik vi les i Matt 11,27 at Jesus seier: "ingen kjenner Far, utan Sonen og den som Sonen vil openberra det for".²⁹¹ Det er Jesus som gjer at vi kan kalle Gud Far. Jesus snakka om Gud som sin Far, men Jesus lærte også disiplane å be "vår Far" (Matt 6,9) og inviterte oss dermed inn i fellesskapet som han hadde med Faderen. Far er "the name through which God discloses himself personally to us to draw us into intimate communion with himself in worship and prayer, not just to convey information about himself".²⁹²

"Far" står altså ikkje for seg sjølv, men representerer alltid ei forkorting for "Vår Herre Jesu Kristi Far", uttrykket som vi finn så ofte i brevlitteraturen (jf. Rom 15,6; 2.Kor 1,3; Ef 1,3; Kol 1,3; 1.Pet 1,3). Vi forstår "Far" berre på bakgrunn av den før nemnte Sonen, Jesus Kristus. Det er ved Sonen at vi vert adopterte som Guds søner og døtre. Vidare ser vi at Gud er den "Far" "som har gjeve namn til alt som heiter far i himmel og på jord" (Ef 3,15).

5.8 Oppsummering

I dette kapittelet har eg vist at det å kalle Gud "Far", ikkje berre er mogleg, men er ein naudsynt konsekvens av det skriftmaterialet vi har i Bibelen. Dette gjeld også sjølv om vi lever i, og Bibelen vart skreve inn i, patriarkalske samfunn. Vi har sett at Duck, i debatten om kor vidt Jesus kalla Gud "Far", har lagt for stor vekt på ulikskapskriteriet. Ved hjelp av Allison, har eg vist at dei vanlege kriteria for å stadfeste autentiske Jesusord, ikkje fører fram, og at det vil vere meir fruktbart å leite etter tema og motiv som går att i evangelia. Allison slår fast at det at Jesus kalla Gud "Far", er eit slikt tema, og at anten må vi akseptere dette, eller så er eit av hovudtrekka misvisande, og er det det, kan heller ikkje detaljane vere pålitelege. Vidare viste eg korleis Athanasius forstod "Far" om Gud, ikkje basert berre på korleis vi, med våre menneskelege erfaringar, forstår "far", men korleis det er openberra for oss gjennom Jesus. Dette er også bakgrunnen for at det er naudsynt å minne oss på at

²⁹¹Par. Luk 10,22 Sjå også Joh 1,18; 14,9; 17,6 og 17,25.

²⁹²Torrance s. 125.

vi ikkje omtalar Gud som "Far" åleine, men alltid som ei forkorting for "vår Herre Jesu Kristi Far", han som er den einaste som kjenner Far, og som byd oss inn i fellesskapet dei deler. Derfor skal vi no gå vidare å sjå kva desse forståinga får å seie for dåpsteologien, og dåpsformelen spesielt.

6. EIT TRINITARISK PERSPEKTIV PÅ DÅPEN

6.1 Innleiing

Dette kapittelet vil fungere som eit utblikk der eg viser kvifor vi må styrke det trinitariske perspektivet i høve til kristen dåp. Eg vil vise korleis Duck sin dåpsteologi ser ut til å vere prega av ein manglande forståing av det trinitariske aspektet som all kristen teologi må byggje på, men har ikkje set meg som mål å utvikle ein komplett dåpsteologi. Ho verkar å ha ein så pass særeigen forståing av dåpen som sakrament, at dette bør kommenterast nærmare. Deretter skal vi sjå korleis hennar tolking av Limadokumentet sine dimensjonar om dåp, er i høve til slik eg forstår desse dimensjonane. Av kriteria ho set opp for å vurdere alternative dåpsformlar, skal vi kort kommentere namngjeving av Gud. Vidare skal vi sjå kva som i hennar teologi fungerer styrande på namngjevinga av Gud, og kva som er samanhengen til såkalla negativ teologi. Etter dette skal vi sjå på hennar forståing av treeininga, og kva ho utlegg som føremålet med det trinitariske språket, og til slutt vil eg vurdere dette i lyset av det eg vurderer å vere verkeleg trinitarisk teologi.

6.2 Sakrament

For å kunne dømme kva språk som høver ved dåp, må vi kome til rette med det fundamentale teologiske spørsmålet: kva konstituerer kristen dåp? Den kristne kyrkja er splitta i mange retningar, og synet på kva dåpen er, korleis og når i livet den bør verte utført, har vore nokre av områda som har skilt dei ulike konfesjonane. Likevel finst det brei økumenisk semje om at kristen dåp skjer med vatn og i namnet til den treeine Gud.²⁹³ Duck verkar å ha ein særeigen forståing av kva som konstituerer dåp, då det verkar som ho legg hovudvekta på at dette er ei vassrite. Ho understrekar at det må følgje nokon ord med denne hendinga, då liturgiske hendingar ikkje er stille, men vert tolka av ord. Duck er pastor i United Church of Christ, som er ei amerikansk, reformert kyrkje, og har dermed som reformert eit anna sakramentssyn enn til dømes katolikkar, ortodokse, anglikanarar eller lutheranarar. I Westminster Confessions, som er eit reformert vedkjenningsdokument, finn ein liknande føresetnadar som i lutherske vedkjenningskrifter; dåp skjer med vatn og den trinitariske dåpsformelen.²⁹⁴ Også i Evangelical Catechism, som er eit vedkjenningskrift for United Church of Christ, finn vi i punkt IV, 117 at Kristus innstifta dåpen med orda i frå Matt 28,18-20.²⁹⁵ Slik sett

²⁹³Limadokumentet, punkt 17.

²⁹⁴"The outward element to be used in this sacrament is water, wherewith the party is to be baptized, in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost" Westminster Confessions Chapter XXVIII, II.

²⁹⁵*Evangelical Catechism*: <http://www.ucc.org/beliefs/evangelical-catechism.html> Lese 3.mai 2009.

skulle det vere grunnlag for semje med Duck om at vatn og den trinitariske dåpsformelen er ein naudsynt del av sakramentet dåp, men vi må også nemne at United Church of Christ har tradisjon for stor fridom for sine kyrkjelydar til sjølv å bestemme, også teologi, og dei uttrykkjer gjerne at vedkjenningsskrifter er å sjå som "testemonies of faith" i staden for "tests of faith".²⁹⁶

Det ville vere ei dårleg økumenisk innstilling om eg skulle freiste å kritisere Duck sin posisjon på bakgrunn av eit luthersk syn på dåpen ho ikkje delar, men sidan Duck gjer det klårt at ho har økumeniske ambisjonar med bidraget sitt til alternativ dåpsformel, vel eg å vurdere det ut i frå om dette er noko ein kunne ha brukt i ein luthersk samanheng. Derfor skal vi no sjå korleis Luther forklarar dåpen.

I den vesle katekisma seier Luther at dåpen verkar til "syndenes forlatelse, frelser fra døden og djevelen og gir den evige salighet til alle som tror det, slik som Guds Ord og løfte lyder", vidare, som svar på spørsmålet om korleis vatn kan utrette så store ting, får vi vite at "for uten Guds Ord er vannet bare vann og ingen dåp, men med Guds Ord er det en dåp".²⁹⁷ I den store katekisma seier han også "Derfor formaner jeg enda en gang at man fram for alt ikke må skille fra hverandre de to ting, Ordet og vannet. For dersom man skiller Ordet fra vannet, da er vannet ikke annerledes enn det som kokka koker med, og da kunne en godt kalle det et badevann. Men når Ordet er med, slik som Gud har bestemt, da er det et sakrament og kalles Kristi dåp".²⁹⁸ Denne forståinga av at dåpen er eit sakrament, og at den ikkje er det på grunn av vatnet åleine, men at det er vatnet og Guds Ord saman som utgjer dåpen, er sentral for ein luthersk dåpsteologi. Duck sitt forslag om å bruke ein alternativ dåpsformel i staden for den trinitariske som vi har frå Matteusevangeliet, er dermed i eit luthersk perspektiv ikkje eit sakrament, då ein har skilt vatnet og Guds Ord på ein måte som gjer at vatnet berre er vatn, og altså "ikke annerledes enn det som kokka koker med".

Forutan at dette er ei vassrite, finst det altså eit minimumskrav for å kalle det kristen dåp; at det skjer i namnet åt "Faderen, Sonen og Den Heilage Ande". Andre teologiske vurderingar som ein har gjort i høve til til dømes adekvat språk om Gud, har ikkje fått overstyre dette grunnleggjande perspektivet. Derfor har vi ingen kriterium å vurdere eit anna forslag etter, då dette eigentleg er det einaste som kan kallast kristen dåp.

6.3 Duck si tolking av dei ulike dåpsdimensjonane i Limadokumentet

Som vi har sett, nyttar Duck Limadokumentet som utgangspunkt for drøftinga om kva dåpen er. Ho har også teke utgangspunkt i det ho kallar Limadokumentet sine dimensjonar av dåp, fordi ho seier ho har sett pris på det rike biletspråket som ein finne i Skrifta kring dåp, og ynskjer å bruke og tolke

²⁹⁶"Testimonies, not tests of the faith": <http://www.ucc.org/beliefs/> Lese 3. mai 2009.

²⁹⁷Mæland s. 288.

²⁹⁸Mæland s. 367.

desse utforskinga av kva dåpen er.²⁹⁹ Dette har eg alt presentert i kapittel tre, og derfor skal vi her berre kort kommentere korleis Duck forstår desse tydingane av dåpen, og kva som skil frå slik eg tolkar Limadokumentet. Som vi såg har Duck gjennomført ein feministisk tolking av desse som mellom anna gjer at ho ikkje kan bruke "The Sign of The Kingdom", fordi det har hierarkiske konnotasjonar.

Del i Jesu død og oppstode har vi sett at Duck tolka til hovudsakleg å handle om etiske perspektiv. Fokuset er solidaritet med alle, og særleg med dei som er trengande, utestengde eller undertrykte, men Duck nemner også at sjølv om dette byrjar i dette livet vert det ikkje fullført før den endelege frigjeringa av menneskeheita og heile skapinga. I Limadokumentet er fokuset i større grad at dåpen gjev den kristne del i Kristi frigjerande død, tolka som frigjering frå syndene, og at den døypte til slutt skal få ta del i ei oppstode lik hans. Grunnen til dette, er ikkje at det etiske ikkje er viktig i Limadokumentet, men truleg heller at det kjem sterkare fram i punkt to, dåpen som omvending. Det er interessant å merke seg at sjølv om punktet heiter "Conversion, Pardoning and Cleansing"³⁰⁰ vel Duck å berre nemne det som "Conversion", og dette viser nok kvar ho legg tyngdepunktet. Også her fokuserer Duck på at dåpen representerer ein ny etisk orden. Bakgrunnen finn vi nok i at Duck hevdar at forlating for syndene, forstått i individualistiske termar, har skugga for andre meiningar med dåpen. Dette har ho nok rett i, men det ser ut som Duck er i ferd med å gå til den andre ytterkanten. Dei fem dimensjonane som freistar å vise nettopp Det nye testamentet si breidde i tydinga av dåp, tolkar Duck snevert, ved å la tre av dei handle om det same, nemleg ein ny etisk orden, og å vende seg bort frå det patriarkalske samfunnet.

"Åndens gave" forstår Duck fyrst og fremst som gáva til teneste som Anden gjev alle, og ho går vidare til å fokusere på at mange ikkje har fått brukt desse gåvene på grunn av diskriminering, og ho går her inn på ordinasjon av kvinner, men seier lite om arven vi har som Guds barn og at Anden nærar trua inntil den endelege forløyisinga, slik Limadokumentet framhevar. Liknande vektlegging finn vi i det siste punktet "The Sign of the Kingdom", eller som Duck nemnar det "The Sign of the New Age", der det er ein viss skilnad i Duck sine ord "Although not necessarily denying the possibility of life beyond death, feminist interpretations emphasize hope directed at renewed life in this world"³⁰¹ og Limadokumentet si formulering "som med lengsel venter på den dagen da hver tunge skal bekjenne at Jesus Kristus er Herre til Gud Faders ære". Når det er sagt, er ikkje fokuset i Limadokumentet punkt 7 einsidig på verda som kjem, som ein kan få inntrykk av gjennom Duck,

²⁹⁹Duck ss. 109-110.

³⁰⁰Den engelske omsetjinga av Limadokumentet, er å finne på Kirkenes Verdensråd sine nettsider:

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text/baptism-eucharist-and-ministry.html#c10471>

³⁰¹Duck s. 122.

men tvert i mot startar ein der med å seie at "Dåpen innleder det nye livet som er der midt i vår nåværende verden" og vidare at "gjennom troens, håpets og kjærlighetens gaver eier dåpen en kraft som omfatter hele livet". Det er berre under punktet som handlar om innlemming i Kristi lekam, eller kyrkja som Duck uttrykkjer det, eg ser at ho er omlag på linje med Limadokumentet. Ho tolkar dette til å handle om både ein einskap som alt finst, og eit håp om ein heilare einskap i framtida, noko som ligg tett opp mot det som står i Limadokumentet, men ho legg til at denne einskapen kan verte undergravd om ein ikkje tek fatt i dei patriarkalske verdiane som har fått styre blant anna leiarstil og liturgi i kyrkja. Her har vi altså sett at medan Duck seier ho brukar desse kategoriane frå Limadokumentet for å framheve ulike dimensjonar ved dåpen, vil eg hevde at ho dessverre, med å leggje for mykje av vekten på det etiske aspektet, har snevra inn det elles så varierte språket som Limadokumentet har understreka at finst om dåpen i NT.

6.4 Duck sine kriterium for å evaluere alternative dåpsformlar

I kapittel tre såg vi at Duck har set opp nokre kriterium som ho hevdar kan nyttast til å vurdere alternative dåpsformlar. Desse er at dei namngjev Gud på ein adekvat måte, oppfyller den liturgiske funksjonen, har resonans i Skrifta, og har potensial til å verte godtekne økumenisk. Eg har ikkje her høve til å drøfte alle desse kriteria, då det vil falle utanfor mi problemstilling, men eg gjev prioritet til ei kort kritisk drøfting av det eg ser som det mest relevante kriteriet her, nemleg namngjeving av Gud, og vil knyte dette opp til korleis forståing av det trinintarske aspektet i trua vår kan hjelpe oss på rett veg.

Ei misforståing hjå Duck, er at dei som vil halde fram med å nemne Gud som "Far, Son og Heilag Ande", også ved dåp, ikkje tykkjer desse orda er viktige. Ho freistar å ta på seg rolla som den som er oppteken av at desse orda er viktige, noko eg stiller meg tvilande til om er ein sakssvarande skildring av røynda. Ho hevdar at sidan desse orda i dåpen er så viktige, ved eit så viktig augeblikk som dåpen, bør det namngje Gud på ein adekvat måte og reflektere teologien på sitt beste. Dette ynsket delar eg heilhjarta med Duck, men spørsmålet vert då kva "adekvat språk" om Gud er. Det Duck ser som ein "adekvat" måte å namngje Gud på, verkar å vere eit pragmatisk kriterium som freistar å ta omsyn til korleis dei maskuline nemningane for Gud vil fungere, og kva som på bakgrunn av våre ulike erfaringar vil bidra til frigjering frå patriarkalske strukturar.

Vi har sett at for at det skal vere ein høveleg måte å namngje Gud på, hevdar Duck at formelen bør ha kjønnsnøytralt språk, men sidan kjønnsnøytrale nemningar ofte vert forstått som maskuline, bør ein, på dette tidspunktet i historia, balansere språket om Gud med både feminine og maskuline nemningar. Dette ser ut til å vere kriterium nummer éin for det Duck kallar adekvat namngjeving av Gud. Kriterium nummer to er at det vert gjort kjent at dåpen finn stad gjennom

Jesu Kristi Gud, utan at det impliserer at ein må binde seg til dåpsbodet i Matt 28,18, eller til Jesu språk om Gud som "Far". Grunnen til dette er altså at kontrollen av om språket er godt nok, er om det verkar frigjerande frå patriarkalske strukturar, dernest at all namngjeving av Gud er metaforisk. Duck hevdar at folk gjerne gløymmer at fraser som den trinitariske dåpsformelen ikkje er det endelege namnet på Gud. Ideen om at det *ikkje* går an å finne det endelege namnet på Gud, får ho frå ei før-teologisk vurdering av korleis Gud er; sidan han er for stor og uforståeleg for oss og våre konsept, finst det ikkje eitt namn som kan romme Gud. Dette er det vi ofte kallar negativ teologi, og derfor skal eg kort presentere dette, før eg går inn på kva verknader det kan få for vårt syn på openberring.

6.5 Negativ teologi

Det som vert kalla negativ teologi, hevdar at menneske ikkje kan kjenne Gud, og at menneskeleg språk er ueigna til å skildre Gud, og at dermed den einaste moglegheita for å karakterisere Gud er å freiste å tenkje vekk dei grensene språk som er laga for å snakke om det skapte har. Til dette må vi også peike på at sjølv om ein freistar å seie kva Gud *ikkje* er, inneber også dette at ein, om enn på ein forsiktig måte, seier noko om korleis Gud er.³⁰² I følge Colin Gunton,³⁰³ er det ei fare for at det som verkar som ei høveleg audmjuk haldning for menneske innfør det guddommeleg, kan utvikle seg til den største blasfemi ved å fornekte openberringa.³⁰⁴ Gunton viser at poenget med den negative teologien til for eksempel Gregor av Nazianz, var å motbevise ein slags rasjonalisme som hadde stor tru på at ein kan vite kva Gud er, og ikkje er, frå før-teologiske vurderingar. Men Gregor av Nazianz såg også grensene til den negative teologien, og hans nektingar var alltid kontrollert av evangeliet sin openberrande kunnskap om Gud.³⁰⁵

Gunton seier at oppgåva til det trinitariske språket er å identifisere Gud, altså omlag det same som Duck seier dåpsformelen skal gjere. Men, seier Gunton, kan Gud verte identifisert, eller definert, er ikkje det nettopp det den negative teologien rettmessig freistar å unngå? Han samanliknar læra om den immanente treeininga med ein biografi. Der får vi ein slags definisjon ut i frå ei forteljing, men denne forteljinga er ikkje heilskapen, men likevel gjev det oss høve til å dømme om korleis denne personen er. Slik er det også at vi kjenner *kven* Gud er ut frå kva han har gjort i historia.³⁰⁶ I motsetnad til Duck som set feministisk frigjering som eit fundament for teologien ho

302Torrance, Alan: "Liberating Grace: Hand-out 1", forelesningsnotat i serien "Liberating Grace", 2002, utgjeve som MP3 av Regent Audio. http://www.regentaudio.com/liberating_grace

303Colin E. Gunton (1941-2003), britisk systematisk teolog som spesialiserte seg på treeininga. Han var professor ved King's College i London.

304Gunton, Colin E. *Act and Being: Towards a Theology of The Divine Attributes*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002 s. 36.

305Ibid. ss. 82-83.

306Ibid. ss. 94-97.

fremjar, vil eg vise til Jenson som seier at i teologien kan ein ikkje ha noko før-teologisk fundament,³⁰⁷ og så snart vi byrjar å snakke om Jesus og hans oppstode, og som dei fyrste, kristne identifiserer han med Gud, er vi inne i treeiningslæra. Som Torrance seier, "in theology we give priority to the question of *who* over *how*, and [...] always seek answers to the question of *how* in terms of *who*."³⁰⁸ Skal vi snakke om dåp, må vi også fyrst starte med å spørje *kven*; derfor er det namngjevinga av Gud er eit så sentralt punkt. Skal vi seie noko om Gud, leiar det oss altså direkte til læra om treeininga, og dit vender vi oss no.

6.6 Treeininga

Gud har gjort seg kjent for oss gjennom Bibelen, og der openberra seg som "Far, Son og Heilag Ande". Då er ikkje dette forstått som berre i til dømes Matteus 28, der dette vert eksplisitt nemnt, men som den teologiske refleksjonen grunna i frelseshistoria. James B. Torrance understrekar dette i høve til dåpen også; det er ikkje berre på grunn av Matt 28,19 vi døyper i den treeine Guds namn, men fordi dette inneheld dei gode nyheitene om nåden. Bruken av den trinitariske dåpsformelen er grunna i Sonen og Anden si sending frå Faderen.³⁰⁹ Det er også sentralt for å forstå korleis vi kan tilbe Gud, til Faderen, ved Sonen og i Den Heilage Ande. I det heile er det, som Duck også anerkjenner, ei nær samanheng mellom orda vi brukar ved dåpen og i bøn. Derfor kan vi slutte oss til Basilius av Cæsarea som sa: "We must be baptized as we have received the command, and confess as we have have been baptized, and worship as we have confessed: Father, Son and Holy Spirit."³¹⁰

Duck freistar å vise at dei tek feil, dei som vil hevde at det ikkje er mogleg å både halde på læra om treeininga samstundes som ein bytter ut den trinitariske dåpsformelen med kjønnsinkluderande språk.³¹¹ Derfor freistar Duck å vise kva som er siktemålet med den trinitariske læra slik den vart endeleg utforma i det tredje og fjerde hundreåret. Ho hevdar at dette kan oppsummerast i dei fire punkta: at personane i treeininga er "coequal with one another, [...] can be distinguished from one another, [...] are interrelated with one another" og "subsist in a unity of being and acting, and indeed comprise one God". Det er altså dette Duck baserer si namngjeving av Gud på, og som ho sjølv vurderer til å vere "acceptable in its affirmation of trinitarian faith".³¹² Dette har som vi har sett gjort at Duck hevdar at "Source" er ei adekvat omsetjing av det ho ser som

307Robert Jenson drøftar dette temaet grundig i sitt prolegomena i sin *Systematic Theology: Vol. I*. Jenson, Robert W. *Systematic Theology. Vol. I: The Triune God*. New York og Oxford: Oxford University Press, 1997 ss. 3-60.

308Torrance s. 69.

309Ibid. s. 75.

310Sitert i Jenson s. 46 fotnote 29.

311Duck s. 145.

312Ibid. s. 186.

metaforen "Far". Bakgrunnen er Karl Rahner³¹³ sin refleksjon kring treeininga som Duck siterer blant anna dette frå: "This unoriginate God is experienced as the *Father of the Son*, as 'generating principle', as source, origin, and principle of the whole Godhead".³¹⁴

Duck vel altså å byte ut det primære språket frå det bibelske narrativet med abstrakt, sekundært språk frå dogmatisk refleksjon.³¹⁵ Det er uklårt korleis Duck held saman at ho på den eine sida hevdar ho vil unngå foreldrespråk for Gud, blant anna fordi det kan gje inntrykk av over- og underordning, og på den andre sida tykkjer det er betre å kalle den fyrste personen i treeininga "source" og den andre "offspring". Vil ikkje også dette implisere over- og underordning? Ho vil nok hevde at grunnen til at "Far" og "Son" kommuniserer over- og underordning er erfaringane ein har gjort kring tilhøvet mellom fedrar og søner i eit patriarkalsk samfunn, og at hennar kjønnsnøytrale nemningar ikkje kan verte skulda for å verte innblanda i denne problematikken, men eg vil hevde at desse omgrepa likevel inviterer til å tenkje i kategoriane over- og underordning. Duck ser det ikkje som naudsynt å utvikle korleis hennar forslag står i høve til den økonomiske og immanente treeininga, då det i følgje henne er nok "å hinte" til tradisjonelle forståingar av treeininga,³¹⁶ men her er det uklårt om "source" er meint *ad extra* eller *ad intra*, eller begge deler. Er den fyrste personen i treeininga kjelda til den andre og den tredje, og det skapte? Her kan det altså vere naudsynt med fleire vedkjenningsmessige forsikringar for å ikkje havne i til dømes ariansime.³¹⁷

Kvar har så Duck fått desse karakteristikkane ho brukar til å vurdere om noko kan seiast å vere trinitarisk tru? Ho har tatt utgangspunkt i klassisk treeningslære, og frå denne utleia *føremål*, slik vi såg tidlegare at ho gjorde med dåpsformelen og det ho fann å vere funksjonen til den. Problemet med denne framgangsmåten er at det er ikkje slik at Gud openberra desse kriteria for oss, som han så ba oss om å fylle med det vi fann meningsfullt eller frigjerande. Dette er ikkje kriterium for vidare arbeid, der hovudmålet er å skape ein guddom som er "tre i ein og ein i tre", men det er ein refleksjon over frelseshistoria, slik den vert presentert for oss i Skrifta, og eit forsøk på å systematisere det vi har fått openberra om Gud. Det er ikkje mogleg å bruke desse som kriterium til å utvikle nye namn på Gud, og hevde at dette er "affirmation of trinitarian faith".³¹⁸ Det er mogleg å kome opp med eit hav av ulike guddommar basert på denne oppskrifta, guddommar som ikkje har anna enn den fjernaste likskap med kristentrua. Føremålet med læra om treeininga var ikkje at vi skulle utleie nye namn på Gud, det var å skjøne det bibelske vitnemålet på ein så sann måte som mogleg. Frasa "Far, Son og Heilag Ande" identifiserer Gud og viser på ein gong til personane og det

313Karl Rahner (1904-1984) var ein av dei viktigaste katolske teologane i det tjuande hundreåret.

314Sitert i Duck s. 146.

315Kay s. 532.

316Duck s. 186.

317Kay s. 532.

318Duck s. 186.

grunnleggjande plottet i frelseshistoria.³¹⁹ I følgje Jenson, er denne frasa på ein gong ei svært komprimert forteljing av heile historia der Skrifta identifiserer Gud, og eit særnamn for den same Gud. Jenson seier klårt kor viktig denne namngjevinga av Gud er: "The church is the community and a Christian is someone who, when the identity of God is important, names him 'Father, Son, and Holy Spirit'. Those who do not or will not belong to some other community."³²⁰

Arbeid mot vald, for likestilling mellom kjønna og fridom for alle menneske, som er svært viktige saker, må vi ta tak i, men det gjer vi ikkje best ved å forandre den trinitariske dåpsformelen. Det er nettopp det trinitariske språket om Gud som kan hjelpe oss med dette, fordi det vitnar på ein unik måte om den Gud som elsker oss alle, og som har openberra seg sjølv for oss for at vi skal få ha samfunn med Han og med alle menneske. Dette er navet som heile trua, og liva våre, dreiar kring, og derfor vil eg hevde at vegen å gå er ikkje er å forkaste det tradisjonelle trinitariske språket om Gud, men freiste å trengje djupare inn i det. I debatten om "Far" og "Son" som namn på Gud, kan det vere på sin plass å minne om at namnet på den treeine Gud er Far, Son og Heilag Ande. Eg vil hevde at ein av vegane å gå for å hindre at det er det patriarkalske samfunnet som får tolke vår forståing av "Far" og "Son", er eit større fokus på Den Heilage Ande, og dermed eit sannare bilete av den treeine Gud.

Det vi seier om den treeine Gud, er som vi har sett, grunna i frelseshistoria, men det seier samstundes noko om den immanente treeininga, og derfor har vi ikkje noko anna namn å tiltale han med enn det som vart openberra for oss der. Treeiningsformelen er som vi har sett, ikkje grunna berre i Matteus 28, men i heile Skrifta. På same måte som vi ikkje veit kvifor Gud har valt brød, vin og vatn,³²¹ kjenner vi heller ikkje "djup-grammatikken" bak orda "Far, Son og Heilag Ande", då dette ikkje er metaforar som vi appliserer på Gud, men namnet som Gud har openberra seg gjennom og bede oss å døype ved.

6.7 Oppsummering

Vi har no sett at Duck ikkje representerer nokon tradisjonell forståing av dåpen som sakrament, slik det vert uttrykt i både reformerte og lutherske vedkjenningar, som er det vi har sett på her. Det einaste som er sikkert i Duck sin teologi om dåpen er at det er ei vassrite, og at denne ikkje er stille, men vert følgt av nokre ord. Deretter er det opp til teologar og lekfolk saman, å finne nye

³¹⁹Jenson s. 45.

³²⁰Ibid. s. 46.

³²¹"The Supper's loaf and baptism's bath cannot be replaced because we cannot know the rules by which they were 'instituted' – that is, given force as signs." (s. 107) Og vidare: "we are not able to translate cup and bath into true equivalents; the *res* themselves are inseparable from their meaning [...] And the same must be true of the dense signs of primary trinitarian language." (s. 108) Jenson, Robert W. "The Father, He..." i *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (ed. Alvin F. Kimel, Jr.) Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., / Leominster: Gracewing, 1992.

dåpsformlar.³²² Når det gjeld Duck si tolking av dåpsdimensjonane i Limadokumentet, har eg vist korleis ho tolkar dei på ein måte som, i staden for å uttrykkje mangfaldet i det nytestamentlege vitnemålet om dåpen, legg for einsidig vekt på det etiske aspektet ved det nye livet. Då vi såg på namngjeving av Gud, som ho brukar som kriterium for å vurdere alternative dåpsformlar, peika eg på at det er kva som verkar til frigjering frå patriarkalske strukturar som fungerer styrande på hennar språk om Gud. I tillegg hevdar ho at alt språk om Gud er metaforisk, og dette meiner ho gjer at språket om Gud kan byttast ut og omsetjast. Dette er også grunngjeve i det ein ofte kallar negativ teologi, nemleg at språket vårt ikkje strekk til for å tale om Gud, og at derfor er ikkje éin måte å snakke om Gud på endeleg. Som eg har vist, kan dette føre til at ein fornektar openberringa. Til slutt har vi sett kva Duck har utleia som føremål med det tradisjonelle trinitariske språket, og korleis ho hevdar desse siktemåla kan verte teke i vare, også med alternative måtar å namngje Gud på. Eg har vist korleis den trinitarisk dåpsformelen er ein naudsynt del av det kristne språket vårt om Gud, då det er openberra for oss av Gud, og er ein kortversjon av frelseshistoria.

³²²Duck vil gå så langt i denne prosessen at ho seier at "some churches may wish to develop affirmations of faith in consultation with each person being baptized or bringing children for baptism." (Duck s. 190)

7. KONKLUSJON

Vi har sett at sjølv om det kristne språket om Gud har vorte utvikla i patriarkalske samfunn, er ikkje dette den einaste grunnen til å nemne Gud i maskuline termar. Dei beste historiske kjeldene viser at Jesus kalla Gud "Far", og ikkje "Mor", slik Duck hevdar han kan ha gjort. Vidare har vi sett at det er naudsynt å ikkje freiste å forstå "Far" utelukkande basert på våre erfaringar med menneskelege fedrar, men at vi let Jesus nytolke omgrepet "Far" for oss slik vi ser ha gjer i Matteus 23. Vi døyper ikkje i namnet åt "Faderen, Sonen og Den Heilage Ande" utelukkande på grunn av Matteus 28, men på grunnlag av heile det bibelske vitnemålet. Treeiningsformelen er å forstå som ei unik skildring både av den økonomiske og den immanente treeininga, og er derfor umogleg å omsetje, slik Duck freistar å gjere. Dette kan dels grunngjevast, med Ricoeur og Kövecses, i at ein metafor som dette formidlar noko nytt som ikkje kan omsetjast, eller som vi såg hjå Jenson, at "Far, Son og Heilag Ande" er å forstå som eit særnamn for Gud.

Vi har særleg konsentrert drøftinga kring "Far" om Gud, då dette også er Duck sitt tyngdepunkt, og eg vil hevde at vi må forstå "Far" som ein kortversjon av "vår Herre Jesu Kristi Far", då det er Jesus som tolkar dette omgrepet for oss, og det er ved han Gud inviterer oss inn i fellesskapet dei deler. I vår kontekst må det kanskje ei fornøya interesse i Den Heilage Ande til, for at vi kan hindre patriarkalske forståingar av "Far" og "Son" frå å influere gudsbiletet vårt, og for å få ei meir sann forståing av den treeine Gud.

Vi kjenner Gud gjennom hans gjerningar i historia, og veit at Gud har halde sine løfter, og derfor vonar vi at han vil halde løftet han har knytt til dåpen. Saman med løftet om å vere med oss så lenge verda står, gjev han oss samstundes eit bod eg ikkje ser nokon grunn til ikkje å halde. Dette bodet er å gjere alle folkeslag til disiplar og døype dei i "namnet åt Faderen og Sonen og Den Heilage Ande".

8. LITTERATUR

8.1 Trykte kjelder

Achtemeier, Elizabeth: "Exchanging God for 'No Gods': A Discussion of Female Language for God" i *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (ed. Alvin F. Kimel, Jr.) Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., / Leominster: Gracewing, 1992. ss. 1-16.

Allison Jr., Dale C. "The Historians' Jesus and the Church" i *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*. (ed. Beverly Roberts Gaventa og Richard B. Hays) Grand Rapids, Michigan og Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008. ss. 79-96.

Bibelen, Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1978/85.

Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston Massachusetts: Beacon Press 1973. (Ny paperback-utgåve 1985)

Det nye testamentet, Oslo: Det Norske Bibelselskap, 2005.

Duck, Ruth C. *Gender and the Name of God: the Trinitarian Baptismal Formula*. New York: The Pilgrim Press, 1991.

Dåp, nattverd og embete: Limadokumentet med forord av Ivar Asheim, Oslo: Mellomkirkelig råd, 1996.

Green, Garrett. "The Gender of God and the Theology of Metaphor" i *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (ed. Alvin F. Kimel, Jr.), Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., / Leominster: Gracewing, 1992. ss. 44-64.

Gunton, Colin E. *Act and Being: Towards a Theology of The Divine Attributes*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

- Jenson, Robert W. "The Father, He..." i *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism* (ed. Alvin F. Kimel, Jr.), Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., / Leominster: Gracewing, 1992. ss. 95-109
- Jenson, Robert W. *Systematic Theology. Vol. I: The Triune God*. New York og Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Kay, James F. "In Whose Name? Feminism and the Trinitarian Baptismal Formula" i *Theology Today*, Vol. 49, Nr. 4. Januar 1993, Princeton, New Jersey, ss. 524-533.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Lakoff, George og Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago og London: The University of Chicago Press, 1980. Andre utgåve 2003.
- Liturgi: Forslag til ny ordning for hovedgudstjenste i Den norske kirke*. Bergen: Eide Forlag, 2008.
- Lothe, Jakob; Refsum, Christian; Solberg, Unni. *Litteraturvitenskapelig leksikon*, Oslo: Kunnskapsforlaget, 1998.
- Mæland, Jens Olav, red. *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo: Lunde Forlag, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Thomassen, Einar.(Oversettelse) *Apokryfe evangelier*. Oslo: De Norske Bokklubbene, 2001.
(Verdens hellige skrifter)

Thommassen, Merete, *Kjønnsinkluderende liturgisk språk: En analyse av norske gudstjeneseter under Det økumeniske tiåret 1988-1998*. Oslo: Det teologiske fakultetet, Universitetet i Oslo, 2008.

Tillich, Paul. *Systematic Theology Vol. 1*. Digswell Place, Welwyn, Herts: James Nisbet & Co. Ltd. 1951.

Torrance, James B. *Worship, Community and the Triune God of Grace*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996.

Williams, Jane. "The Fatherhood of God" i *The Forgotten Trinity. 3 A Selection of Papers presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*. (ed. Alasdair I. C. Heron) London: British Council of Churches/ Council of Churches for Britain and Ireland, 1991. ss. 91-102.

8.2 Andre kjelder

Torrance, Alan: "Liberating Grace: Hand-out 1", forelesningsnotat i serien "Liberating Grace", 2002, utgjeve som MP3 av Regent Audio. http://www.regentaudio.com/liberating_grace

8.3 Nettsider

"Biography" - <http://www.ruthduckhymnist.net/biography.htm> Lese 12.mai. 2000.

"Short Biography" - http://www.ruthduckhymnist.net/short_biography.htm, lese 12.mai. 2000.

Limadokumentet i engelsk omsetjing - <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text/baptism-eucharist-and-ministry.html#c10471> Lese 1.mai 2009.

"The Westminster Confession of Faith" - http://www.reformed.org/documents/wcf_with_proofs/ Lese 3.mai 2009.

"Evangelical Catechism" - <http://www.ucc.org/beliefs/evangelical-catechism.html> Lese 3.mai 2009.

"Testimonies, not tests of the faith" - <http://www.ucc.org/beliefs/> Lese 3. mai 2009.

"Døpt i 'Skaperens og Frigjørerens og Livgiverens navn" -

<http://www.vl.no/kristenliv/article3417163.ece> Lese 7.mai 2009.

Gunnes, Gyrid "Svik mot feministteologien" - http://aomoi.net/blog/bilde/vl_mars08_daap.jpg
Lese 7.mai 2009.

"Final report of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC" -

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre-2006/3-preparatory-and-background-documents/final-report-of-the-special-commission-on-orthodox-participation-in-the-wcc.html> Lese 17.mai 2009.